FILOSOFÍA HELENÍSTICA

SELECCIÓN DE TEXTOS

BIBLIOGRAFÍA

Salvador Mas

Nota previa.

Toda antología de textos -y ésta no constituye una excepción- presenta el grave inconveniente de la descontextualización, pues debe limitarse a ofrecer un conjunto de fragmentos no sólo alejados del contexto cultural en el que nacieron, sino, incluso, desgajados del mismo texto en el que, por así decirlo, encuentran su lugar natural. Tal inconveniente no es subsanable, y para guardarse en alguna medida de él sólo cabe tenerlo presente, utilizando las antologías o las colecciones de textos como si fueran una especie de "base de datos" que indica los lugares a los que uno debe acudir si desea hacerse una idea lo más aproximada posible del problema, o del autor, discutido.

En el caso de la filosofía helenística este problema es particularmente grave, pues la conocemos en gran parte gracias a fuentes críticas, que, como es evidente, acostumbran a aislar las tesis para así hacerlas más fácilmente criticables. En muchas ocasiones hay también una enorme distancia temporal entre el autor de un texto y la fuente por la que lo conocemos. La situación es especialmente insidiosa en el caso de los testimonios doxográficos, ya que cada uno de ellos expresa, en el mejor de los casos, una cierta verdad acerca, pongamos por caso, de la física estoica, pero en su interrelación dicen la intención de doxógrafo y no esa teoría física.

Tales problemas, insisto, no tienen solución (o no alcanzo a encontrarla). Para aminorarlos en la medida de lo posible he intentado -de nuevo en la medida de lo que me ha sido posible- reintegrar los fragmentos a su contexto más amplio y señalar explícitamente cuándo se trata de un texto con ánimo directamente crítico. Incluyo material no estrictamente filosófico y, en ocasiones, textos que no se corresponden exactamente con la escuela filosófica a la que está dedicado el correspondiente apartado: no interesan las *ipsissima verba*, sino ofrecer un conjunto de textos, a modo, decía, de base de datos, que posibiliten reconstruir una forma de pensar. Por lo demás, toda antología refleja los intereses y los gustos de quien la ha realizado; espero, sin embargo, ya que no exhaustivo, haber sido sin embargo suficientemente representativo.

INDICE

A) LA CONCEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA

B) LA FIGURA DEL SABIO

III) El sabio escéptico

1) Pirrón de Elis, modelo de sabio escéptico
2) Características del sabio escéptico

C) LA NATURALEZA Y EL COSMOS

I) Importancia y finalidad de las investigaciones físicas y cosmológicas...

II) La concepción epicúrea de la naturaleza.

1) El instrumentalismo y las explicaciones múltiples
2) Nada surge de la nada, nada apunta a nada: críticas a la teleología
3) Átomos y vacío. La naturaleza de lo corporal
4) Mundos infinitos
5) Contra la infinidad de los mundos
6) Refutación de la divisibilidad infinita: críticas a los presocráticos
7) Cualidades primarias y secundarias
8) La naturaleza como texto

III) Física y cosmología estoicas

1) Kósmos
2) Principios y elementos
3) Fuego
4) Pneuma: la textura del kósmos
5) Tónos
6) Sympatheia
7) Krasis
8) Ekpyrôsis y palingenesia. El ciclo cósmico y el eterno retorno

IV) Sobre el tiempo.

1) Las tesis estoicas
2) Las tesis epicúreas
3) Las tesis escépticas

D) LIBERTAD Y NECESIDAD.

I) Perspectiva epicúrea

1) En contra del destino y del fatalismo: la formación de la voluntad
2) Clinamen
3) Consideraciones críticas sobre el clinamen

II) Perspectiva estoica.

1) Concepciones del destino: el problema de la contingencia
2) En defensa de la libertad
3) Teoría de la acción
4) En contra de las tesis estoicas

III) Consideraciones académicas sobre el destino y el determinismo: Carnéades y Cicerón

E) SOBRE EL ALMA

I) Epicúreos

II) Estoicos

1) Tò hêgemonikón
2) El alma corporal
3) Consideraciones críticas sobre la noción estoica de alma

F) EPISTEMOLOGÍA

I) La epistemología de los estoicos

1) El problema del criterio: la representación "cataléptica"
2) Argumentos escépticos en contra del criterio estoico
3) Dialéctica y retórica
4) Consideraciones críticas sobre la dialéctica estoica

17) Clasificación de las pasiones
18) En contra de la explicación de Crisipo de las pasiones
19) La muerte
20) El amor y la amistad estoica

III) Los escépticos sobre las pasiones y la felicidad

H) TEORÍA SOCIAL

I) Epicúreos

1) La justicia y el pacto
2) El alejamiento de la vida política
3) Consideraciones críticas sobre el alejamiento de la vida política

II) Estoicos

1) La tendencia natural a la sociabilidad
2) Las ciudades y los Estados
3) La ley y la justicia
4) Cosmopolitismo
5) Si el sabio debe participar en política

I) LENGUAJE Y POESÍA

I) Atenerse al sentido primero de las palabras

II) Enunciados y tipos de enunciados

III) Teoría del signo

IV) Sobre poesía

1) Los epicúreos sobre la poesía
2) Estoicos: a favor y en contra de la poesía
3) La metáfora teatral

SELECCIÓN DE TEXTOS.

A) LA CONCEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA

I) La concepción epicúrea de la filosofía

1) La función de la filosofía y el rechazo de la paideia tradicional

A.I.1.1 = Epicuro, *Carta a Meneceo* 122
"Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma. El que dice que aún no le llegó la hora de filosofar o que ya le ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradable de los pasados, el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla". (Trad. C. García Gual).

A.I.1.2 = Sexto Empírico *Adv. Math.* XI, 169 = 219 Us
"[Los dogmáticos] afirmaban transmitir un determinado arte de la vida. Por eso decía Epicuro que la filosofía es la actividad que con argumentos y razonamientos produce la vida feliz". (Trad. S. Mas).

A.I.1.3 = Porfirio, *ad Marc.* 31 = 221 Us
"Vacío es el discurso de aquel filósofo mediante cuya palabra no se cura ninguna pasión de los hombres. Pues así como la medicina no tiene ninguna utilidad si no expulsa las enfermedades del cuerpo, así tampoco la tiene la filosofía si no expulsa las pasiones del alma". (Trad. S. Mas).

A.I.1.4 = *Paralela sacra profana Florent.* A 14, 156 = 220 Us
"No se debe filosofar ficticiamente, sin realmente, pues no necesitamos la apariencia de salud, sino la salud verdadera". (Trad. S. Mas)

A.I.1.5 = Diógenes Laercio X, 6 = 163 Us
"Desplegando las velas huye, hombre feliz, de toda cultura". (Trad. C. García Gual).

A.I.1.6 = 117 Us
"Apeles, te considero feliz pues te diste a la filosofía puro de toda cultura". (Trad. S. Mas).

A.I.1.7 = Cicerón, *De fin.* I, 72
Habla Torcuato, defensor del epicureismo: "¿[Debería] gastar la vida, como Platón, en el estudio de la música, la geometría, la aritmética y la astronomía, que, por partir de principios falsos, no pueden ser verdaderas y, aunque lo fuesen, no aportarían nada para vivir más alegremente, es decir, para vivir

mejor? ¿debía, tal vez, cultivar estas artes y abandonar el arte de vivir, tan importante, tan difícil y, al mismo tiempo, tan provechoso? No es, pues, Epicuro un ignorante; los incultos son los que piensan que se debe aprender hasta la vejez lo que es vergonzoso no haber aprendido de niños". (Trad. V.-J. Herrero Llorente).

A.I.1.8 = Plutarco, *Epic. beat.* 1094 d = 164 Us. y Metrodoro 24 Körte

"Pero esta gente [los epicúreos], desviando y alterando el curso de unos placeres tan grandes y numerosos y, por así decir, inagotables, no se los dejan probar a sus discípulos, sino que les ordenan huir de ellos 'a velas desplegadas': a Pitocles todos, hombres y mujeres, le ruegan y suplican por medio de Epicuro que no mire con admiración la llamada educación liberal, y quedan maravillados y prendados de un tal Apeles porque, según escriben, supo apartarse de las matemáticas desde un principio y mantenerse puro. En cuanto a la historia, por no mencionar las restantes pruebas de su ignorancia, citaré sólo las palabras de Metrodoro, quien en su libro *Sobre los poemas* escribe: 'Por ello, si tienes que decir que no sabes en qué bando estaba Héctor, o que desconoces los primeros versos del poema de Homero o incluso lo que ocurre en su parte central, no te preocupes". (Trad. J. F. Martos Montiel).

2) Las partes de la filosofía

A.I.2.1 = Diógenes Laercio X, 29-30

"La divide [a la filosofía] en tres secciones: Canónica, Física y Ética. La Canónica forma la introducción al sistema doctrinal, y está contenida en un único libro, el titulado *Canón*. La Física trata de toda la teoría acerca de la naturaleza, y está contenida en los treinta y siete libros de *Acerca de la naturaleza*, y en las *Cartas*, en lo elemental. La Ética trata de lo que respecta a la elección y el rechazo; y está presentada en los libros *Sobre los modos de vida* y en las *Cartas* y en el *Sobre el fin*. Acostumbran, sin embargo, a clasificar la Canónica junto con la Física, y a esta sección la denominan 'del criterio y del principio' y 'elemental'. La Física trata de la generación y la corrupción y de la naturaleza; la Ética sobre elecciones y rechazos, y sobre modos de vida, y sobre el fin moral. Desdeñan la dialéctica como superflua, pues estiman que basta con que los físicos procedan de acuerdo con los nombres aplicados a las cosas". (Trad. C. García Gual).

A.I.2.2 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 14 = 242 Us.

"Los epicúreos comienzan con la lógica, pues consideran en primer lugar la canónica, en la medida en que explica lo evidente, lo oculto y lo que se sigue de ello". (Trad. S. Mas).

A.I.2.3 = Séneca, *ad Luc.* 89, 11 = 242 Us.

"Los epicúreos pensaron que las partes de la filosofía eran dos: la natural y la moral; la lógica la excluyeron. Luego, al verse obligados en la práctica a distinguir los equívocos, a descubrir la falsedad que se encubre bajo la apariencia de verdad, también ellos introdujeron el capítulo que titulan 'Del juicio y la regla', que es la lógica bajo otro nombre, pero a éste lo consideran un aditamento de la parte natural". (Trad. I. Roca Meliá)

A.I.2.4 = Cicerón, *De fin.* I, 22 = 243 Us.

Cicerón critica a Epicuro: "Por lo demás, en la segunda parte de la filosofía, que trata del método y de la dialéctica y que se denomina *logikê*, ése a quien admiráis [Epicuro] está, en mi opinión, completamente desarmado e indefenso. Suprime las definiciones, no enseña nada sobre la división y la partición, no explica cómo se construye y se concluye un razonamiento, no indica por qué método se resuelven los sofismas y se esclarece lo ambiguo. Pone el criterio de la realidad en los sentidos y, si estos aceptan una sola vez como cierto algo falso, considera suprimida toda posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

A.I.2.5 = Cicerón, *De fin.* I, 63 = 243 Us.

Habla el epicúreo Torcuato: "Por lo que a vuestra dialéctica se refiere, [Epicuro] no pensó que tuviera eficacia alguna ni para vivir mejor ni para razonar con más destreza. Dio gran importancia a la física. Con

esta ciencia se puede apreciar el valor de las palabras, la naturaleza del discurso y la relación de consecuencia o contradicción; por otra parte, con el pleno conocimiento de la naturaleza disminuye en nosotros la superstición, nos liberamos del miedo a la muerte, no nos dejamos turbar por la ignorancia, de la que, muchas veces, proceden horribles temores; en fin, seremos incluso más morales cuando hayamos aprendido qué exige la naturaleza. Entonces, en verdad, si poseemos un sólido conocimiento científico, guiados por aquella norma que ha como bajado del cielo para enseñárnoslo todo y por la cual deben guiarse todos los juicios sobre la realidad, nunca abandonaremos nuestro parecer vencidos por el discurso de otro". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

3) Organización y estructura del "Jardín". Modo de vida epicúreo.

A.I.3.1 = Séneca, *ad Luc.* 26, 4-5 = 602 y 211 Us.

"Pan y agua es cuanto la naturaleza reclama. Para este sustento nadie es pobre, y todo el que limita a ello sus deseos puede competir en felicidad con el propio Júpiter, como afirma Epicuro, de quien en esta epístola voy a incluir un pensamiento. Dice: 'Realiza todos tus actos como si Epicuro te observase'". (Trad. I. Roca Meliá).

A.I.3.2 = Diógenes Laercio X, 11

"Diocles en el tercer libro de su *Breviario* dice que allí [en el "Jardín"] llevaban un régimen de vida muy frugal y sencillísimo. Pues se contentaban, dice, con un cuartillo de vino, pero su bebida siempre era el agua. Epicuro no consideró preciso depositar los bienes propios en común, de acuerdo con la máxima de Pitágoras de que los bienes de los amigos son propiedad común. Pues decía que tal acción implica desconfianza, y si hay desconfianza, no hay amistad. Él mismo afirma en sus cartas que se contentaba sólo con agua y un pan sencillo". (Trad. C. García Gual).

A.I.3.3 = Séneca, *ad Luc.* 18, 9 = 181 y 182 Us.

"Epicuro, el gran maestro del placer, escogía determinados días, en los cuales escasamente saciaba su hambre, para comprobar si le faltaba algo del placer pleno y consumado, si era grande la deficiencia, o si valía la pena compensarla con gran esfuerzo. Así, por lo menos, lo afirma en las epístolas que dirigió a Polieno en el arcontado de Carino. Y, por cierto, se gloría de alimentarse con menos de un as; Metrodoro, en cambio, que aún no había progresado tanto, con un as entero". (Trad. I. Roca Meliá).

A.I.3.4 = *Sent. vat.* 41

"Debe reírse y al mismo tiempo filosofar, atender a los asuntos domésticos, servirse de los demás recursos y no dejar nunca de proclamar las sentencias de la filosofía correcta". (Trad. S. Mas).

A.I.3.5 = Séneca, *ad Luc.* 7, 11 = 208 Us.

"Bien respondió aquel, quienquiera que fuese –pues se discute acerca del autor-, cuando se le preguntaba a qué venía tanta precisión en una doctrina que muy pocos iban a entender: 'para mí son suficientes unos pocos, es suficiente uno solo y es suficiente ninguno". Esto último lo expresó bellamente Epicuro, cuando escribía a uno de sus compañeros de estudio: 'esto lo digo no para muchos, sino para ti; pues somos un público bastante grande el uno para el otro". (Trad. I. Roca Meliá).

A.I.3.6 = Séneca, *ad Luc.* 26, 6 = 209 Us.

"Cuando hubieres ya progresado tanto que tengas respeto hasta de ti mismo, te será permitido despedir al preceptor. Entre tanto protégete con el ascendiente que ejerza alguien sobre ti, bien sea éste Catón, Escipión, Lelio o cualquier otro cuya sola presencia lograría suprimir los vicios hasta de los depravados, mientras tú te vas transformado en un hombre tal que en tu propia presencia ya no te atrevas a obrar mal. Cuando hayas conseguido este propósito y hubiere comenzado a existir en ti algún aprecio de ti mismo, empezaré a permitirte la conducta que el propio Epicuro aconseja: 'Retírate a ti mismo en el preciso momento en que te veas forzado a estar entre la multitud'". (Trad. I. Roca Meliá).

A.I.3.7 = Diógenes Laercio X, 18-20

Testamento de Epicuro: “Por la presente lego todos mis bienes personales a Aminómaco, hijo de Filócrates, del demo de Bate, y a Timócrates, hijo de Demetrio, del demo de Pótamo, de acuerdo con la donación a uno y otro recogida por escrito en el Metroon, con la condición de que dejen el Jardín y todas sus dependencias a disposición de Hermarco, hijo de Agemorto, de Mitiline, y a los que filosofan en su compañía, y las que Hermarco pueda dejar como sus sucesores en filosofía, para que vivan de acuerdo con la filosofía. Y para siempre lo lego a los que filosofan según nuestros principios, para que conserven de acuerdo en lo posible con Aminónaco y Timócrates la vida comunitaria en el Jardín, y de acuerdo también con los herederos de éstos, del modo que sea más seguro, para que también éstos se cuiden del Jardín, así como también aquellos a los que se lo encomienden nuestros sucesores en la escuela filosófica. Respecto a la casa en Mélita, que Aminómaco y Timócrates se la cedan a Hemarco y a los que vivan con él, para que la habiten, mientras Hermarco viva.

De los beneficios que se obtengan de lo que hemos donando a Aminónaco y a Timócrates que se hagan partes, de acuerdo con Hermarco, para atender a las ofrendas funerarias en honor de mi padre, mi madre y mis hermanos, y para celebrar la fiesta habitual del día de mi aniversario el diez de Gamelión de cada año, así como para [cubrir los gastos de] la reunión que tiene lugar los días veinte de cada mes de los que filosofan con nosotros, en la fecha dedicada a mi memoria y la de Metrodoro. Que celebren conjuntamente el día de mis hermanos en el mes de Posidón. Que celebren también reunidos el de Polieno en el mes de Metagitnión, como lo hacíamos nosotros.

Que se preocupen también Aminómaco y Timócrates de Epicuro, el hijo de Metrodoro, y el hijo de Polieno, mientras éstos filosofen y convivan con Hermarco. De igual modo que tengan a su cargo a la hija de Metrodoro, y que, al llegar ella a la edad conveniente, la den en matrimonio a aquel que Hermarco elija de entre los que filosofan en su compañía, siempre que ella sea de buena disposición y obediente a Hermarco. Que Aminómaco y Timócrates entreguen para la alimentación de estos niños la parte de nuestros ingresos que les parezca ser conveniente, en consulta con Hermarco.

Que junto a ellos mismos concedan a Hermarco pleno derecho para decidir sobre los ingresos, para que nada se haga sin la aprobación de quien ha envejecido a nuestro lado en el trato con la filosofía y que ha quedado como guía de nuestros compañeros de filosofar. En cuanto a la dote de la muchacha, que fijen la dote de bodas Aminómaco y Timócrates, cuando ella alcance la edad oportuna, tomando la suma que convenga de los recursos disponibles, de acuerdo con el parecer de Hermarco.

Que se ocupen también de Nicanor, como lo hacíamos nosotros, para que ninguno de aquellos que, compañeros nuestros en el filosofar, nos han ofrecido su apoyo en los asuntos particulares y nos han demostrado una familiaridad cabal al elegir envejecer a nuestro lado en el trato con la filosofía se halle carente de cualquiera de las cosas necesarias, en lo que lo permitan nuestros recursos.

Que entreguen todos los libros que son míos a Hermarco.

Si alguno de los accidentes humanos acontece a Hermarco antes de que los hijos de Metrodoro alcancen la adolescencia, que Aminómaco y Timócrates les den para cubrir todas sus necesidades, siempre que se porten bien, en la medida posible de los recursos que nosotros dejamos.

Y que se cuiden de todas las restantes disposiciones que hemos dado, para que su cumplan en la medida de lo posible.

De mis esclavos dejo en libertad a Mys, a Nicias y a Lición; dejo también libre a la esclava Fedrión”. (Trad. C. García Gual).

II) La concepción estoica de la filosofía.

1) La filosofía y sus partes

A.II.1.1 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX, 13 = SVF II, 36

“La filosofía, dicen los estoicos, es el esfuerzo por la sabiduría, y la sabiduría, a su vez, es el saber de las cosas divinas y humanas”. (Trad. S. Mas).

A.II.1.2 = Diógenes Laercio VII, 39-41 = SVF II, 37, I, 37, 45, 46 y 482

“Su teoría filosófica se divide en tras secciones: la Física, la Ética y la Lógica. El primero en trazar esta división fue Zenón de Citio en su *Sobre la razón*, y también la aceptan Crisipo en el libro I de su *Sobre la razón*, y en el libro primero de *Física*, y Apolodoro y Silo en el primer libro de su *Introducción a los principios básicos* y Éudromo en sus *Elementos de moral*, y Diógenes de Babilonia y Posidonio.

A estas secciones Apolodoro las llama ‘temas’, Crisipo y Éudromo ‘especies’, otros ‘géneros’. Comparan la filosofía a un ser vivo, comparando la lógica a los huesos y nervios, la ética a las partes carnosas y la física al alma. O, en otra comparación a un huevo, la cáscara es la lógica, la clara es la ética y la parte central, la física. O a un huerto frutal: la valla que lo rodea es la lógica, las frutas son la ética, y la tierra y los árboles, la física. O a una ciudad bien amurallada y administrada de acuerdo con la razón.

Y ninguna sección está separada de las otras, según dicen algunos de ellos, sino que están interrelacionadas. Así que las enseñaban conjuntamente. Pero algunos colocan en primer lugar la lógica, en segundo lugar la física y en tercero, la ética; entre éstos están Zenón en su *Sobre la razón*, Crisipo, Arquedamo y Éudromo.

El caso es que Diógenes de Tolemaide comienza por la ética, que Apolodoro, en cambio, pone en segundo lugar, mientras Panecio y Posidonio comienzan por la física, según dice Fenias, el discípulo íntimo de Posidonio, en el libro primero de sus *Cursos de Posidonio*. Cleantes, en cambio, distingue seis partes: dialéctica, retórica, ética, política, física y teología. Otros afirman que éstas no son partes de la teoría, sino de la filosofía misma, como hace Zenón de Tarso. Algunos sostienen que la sección lógica se divide en dos ciencias: en retórica y dialéctica. Algunos la dividen en la teoría de las definiciones, y la de las reglas y criterios. Y otros suprimen la que se refiere a las definiciones”. (Trad. C. García Gual).

A.II.1.3 = Cicerón, *De fin.* IV, 4-5

“Viendo ellos [los estoicos] que hemos nacido con disposición natural para esas virtudes tan conocidas y alabadas como creo que son la justicia, la templanza y otras del mismo género, todas ellas semejantes a las demás artes y sólo diferentes por la materia, ordenada a algo más importante y por el modo de tratarla; viendo ellos, digo, que aspiramos a esas mismas virtudes con más generosidad y ardor, y que es también natural o, más bien, innata en nosotros cierta ansia de saber, y que hemos nacido para congregarnos con los hombres y para formar la sociedad y comunidad del género humano, y que estos movimientos brillan, sobre todo, en los más grandes espíritus, dividieron toda la filosofía en tres partes, división que ha sido, como vemos, conservada por Zenón. Una de estas partes, la que se refiere a la formación moral, y que es, por decirlo así, la raíz de esta discusión, la dejo por ahora; pues diré más adelante cuál es el fin de los bienes; de momento sólo afirmo que los antiguos peripatéticos y académicos, que, estando de acuerdo en los conceptos, diferían en las palabras, trataron seria y copiosamente la materia que, según creo, podríamos llamar civil, y que los griegos llaman *politikê*”. (Trad. V. J. Herrero Llorente).

A.II.1.4 = Sexto Empírico *Adv. Math.* VII, 22-23 = SVF II, 44

“Los estoicos dicen igualmente que la lógica viene en primer lugar, la ética en segundo, mientras que la física ocupa el último. Pues en primer lugar la razón tiene que ser hecha inquebrantable para poder salvaguardar lo que le ha sido entregado, sin dejar que se extravíe; y para reforzar a la mente está el ámbito de la dialéctica. En segundo lugar, para mejorar la forma de ser moral, debe añadirse la teoría ética, pues su adopción no corre peligro si la capacidad lógica está previamente en su raíz. Y por último debe introducirse la física, pues es más divina y requiere mayor atención”. (Trad. S. Mas).

A.II.1.5 = Plutarco, *Stoic. Repugn*, IX, 1035 a-e = SVF II, 42; III, 326, 68 y 53

"Crisipo piensa que los jóvenes deben escuchar primero las lecciones de lógica, en segundo lugar las de ética y tras éstas las de física; y, en último lugar, como culminación de los estudios de física, deben ocuparse de la doctrina sobre los dioses. De estas opiniones, expresadas por él en muchas de sus obras, bastará citar un pasaje del cuarto libro de *Sobre los géneros de vida*, según reza literalmente: 'Así pues, en primer lugar, tal y como han manifestado correctamente los antiguos, hay en mi opinión tres tipos de especulaciones filosóficas: las de lógica, las de ética y las de física. En segundo lugar, de entre ellas creo que debe colocarse primero la lógica, luego la ética, y en tercer lugar la física; y en los estudios de física el último lugar lo ocupa la doctrina sobre los dioses: por eso también a la transmisión de esta doctrina la han llamado iniciaciones'. Sin embargo, precisamente esa doctrina que, según dice, hay que colocar la última, la que trata sobre los dioses, habitualmente la coloca y expone como introducción a todas sus investigaciones éticas. Pues está claro que Crisipo no pronuncia una sola palabra ni sobre los fines ni sobre la justicia ni sobre los bienes y los males ni sobre el matrimonio y la procreación ni sobre la ley y el Estado si, del mismo modo que quienes proponen los decretos a las ciudades invocan antes a la Buena Fortuna, no ha invocado él también antes a Zeus, al Destino, la Providencia, aquello de que 'el mundo, siendo uno y finito, se mantiene cohesionado por una única Potencia': doctrinas éstas de las que no es posible tener ninguna convicción si no se está profundamente inmerso en las teorías físicas. Escucha lo que dice de ello en el libro tercero de *Sobre los dioses*: 'No es posible encontrar otro principio ni otro origen de la justicia que el que proviene de Zeus y de la Naturaleza Universal. Pues a partir de ahí ha de empezar toda investigación similar, si es que pretendemos hablar correctamente sobre los bienes y los males". De nuevo, en las *Tesis de Física*: 'No hay otra manera –ni más apropiada- de acercarse a la doctrina de los bienes y los males ni a las virtudes ni a la felicidad, si no es partiendo de la Naturaleza Universal y del gobierno del mundo'. Y, más adelante, otra vez: "A estas teorías físicas, en efecto, hay que subordinar la doctrina de los bienes y los males, porque no existe para éstos otro principio mejor al que puedan referirse, ni merece la pena pensar ocuparse de la especulación física si no es por otro fin que el de la distinción de los bienes y los males'. Así que la teoría física viene a situarse, según Crisipo, 'a un tiempo delante y detrás' de la ética. Pero, es más, esta subversión del orden es de todo punto impracticable, si hay que colocar aquella doctrina después de ésta pero nada de ésta es posible comprender separadamente de aquélla. Y salta a la vista la contradicción en que cae quien establece que la doctrina física es principio de la doctrina sobre los bienes y males, pero recomienda transmitir aquélla no antes, sino después de ésta.

Alguien dirá que, en *Sobre el uso de la razón*, Crisipo ha escrito que quien emprende el estudio de la lógica en primer lugar no ha de abstenerse en absoluto de las demás disciplinas, sino recibir también una parte de aquéllas de acuerdo con lo que le sea permitido. Pues si dice eso, dirá la verdad pero reforzará mi acusación: en efecto, Crisipo se contradice consigo mismo cuando, por un lado, recomienda emprender el estudio de la teología al final y en último lugar, en la idea de que precisamente por ello recibe el nombre de iniciación, pero, por otro, afirma que en los primeros momentos del aprendizaje se debe recibir al mismo tiempo una parte de esa doctrina. Pues la ordenación de las disciplinas se va al traste si en todas es necesario recibir una parte de todas. Pero más grave es la contradicción en la que cae cuando, tras haber considerado la doctrina sobre los dioses como principio de la doctrina de los bienes y los males, no recomienda que emprendan el estudio de la ética empezando por la teología, sino que, al emprender el estudio de la ética, reciban una parte de la doctrina teológica de acuerdo con lo que les está permitido, y luego pasen de aquélla a ésta, aunque sin ésta dice que no hay ningún principio ni camino que conduzca a aquélla". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

A.II.1.6 = Sexto Empírico *Adv. Math.* VII, 16-19 = SVF II, 38

"Pero estos [los que defienden la bipartición de la filosofía en física y ética] parecen haber procedido incorrectamente frente a aquellos que, de manera más satisfactoria, dividen a la filosofía en física, ética y lógica. Su iniciador fue, en efecto, Platón, puesto que discutió muchas cuestiones físicas, muchas éticas y no pocas lógicas. A esta división se atienen expresamente Jenócrates, los peripatéticos y también los estoicos. Por ello comparan a la filosofía, no inverosímilmente, con un huerto rico en frutos: a la física con la altura de los árboles, a la ética con la plenitud de las frutas, a la ética con la fortaleza de los muros. Otros dicen que la filosofía es como huevo: la ética es como la yema, que algunos dicen que es el polluelo, la física como la clara, que es el alimento para la yema, y la lógica es como la cáscara externa.

Pero como las partes de la filosofía son inseparables entre sí, mientras que los árboles son diferentes de las frutas y los muros son diferentes de los árboles, Posidonio prefiere comparar a la filosofía con un animal: a la física con la sangre y la carne, a la lógica con los huesos y los nervios, a la ética con el alma”. (Trad. S. Mas).

2) La reducción de la filosofía a ética: a favor y en contra.

A.II.2,1 = Diógenes Laercio VII, 160-161 = SVF I, 351 y 352

“Aristón de Quíos, el Calvo, apodado también Sirena, afirmó que el fin [de la vida] era el vivir manteniéndose indiferente ante lo que ésta entre la virtud y el vicio, prescindiendo de cualquier distinción en esas cosas, y portándose por igual ante todas ellas. Porque el sabio era semejante a un buen actor, que, tanto si representa el papel de Tersites como el de Agamenón, actúa de uno y otro convenientemente. Rechazaba el estudio de la Física y de la Lógica, alegando que aquélla está más allá de nosotros, y ésta no es nada para nosotros; sólo la Ética es lo que nos afecta.

Decía que los razonamientos dialécticos son parecidos a la tela de araña, que aunque parecen evidenciar cierto ingenio artístico son inútiles” (Trad. C. García Gual).

A.II.2.2 = SVF I, 352 = Estobeo, *Ecl.* II, 8, 13

“Aristón decía que de las cosas que investigan los filósofos unas nos conciernen, otras no nos conciernen y otras nos superan: nos concierne, sin duda, la ética; no nos concierne la dialéctica (porque no tiene que ver la rectificación de la vida); nos supera la física, porque trata de cosas imposibles de conocer y que no aportan utilidad alguna” (Trad. A. J. Cappelletti).

A.II.2.3 = Eusebio, *Praep. evang.* XV, 62, 7, 854 c = SVF I, 353

“Estas cosas las decía, pues, Sócrates. Después de él, los discípulos de Aristipo el cirenaico; luego, por último, los de Aristón de Quíos intentaron sostener que sólo se debería filosofar sobre cuestiones éticas, porque éstas son posibles y útiles, mientras que los discursos acerca de la naturaleza, todo lo contrario, no son comprensibles y, aun cuando se entendieran bien, no tendrían utilidad alguna, pues no tendrían nada que ver con nosotros ni aunque nos eleváramos a regiones más astrales que Perseo, *sobre el fluyente mar, sobre las Pléyades* [frg. 131 Nauck], y viéramos con nuestros ojos el universo entero y la naturaleza de los entes tal cual es. Porque no por eso seremos más justos o más valientes o más temperantes, ni tampoco fuertes, hermosos o ricos, cosas sin las cuales no se puede ser feliz. Por eso, bien decía Sócrates que entre los entes, algunos están por encima de nosotros y otros no tienen que ver con nosotros. Porque las cosas naturales están, en verdad, por encima de nosotros; las de ultratumba nada tienen que ver con nosotros y sólo las humanas nos conciernen. Por eso, dijo adiós a las investigaciones físicas de Anaxágoras y Arquelao, y buscó *el mal y el bien que en sus casas se genera* [*Od.* iv, 392]. Y, por otra parte, las doctrinas físicas no sólo resultan difíciles e imposibles, sino también impías y contrarias a las leyes, pues algunos filósofos estiman que los dioses no existen en absoluto, otros que ellos se identifican con el infinito, con el ser, con lo uno y con cualquier cosa menos con los dioses admitidos. La discordancia es así descomunal: unos, en efecto, enseñan que el Todo es infinito; otros, que es limitado; unos consideran que todas las cosas se mueven; otros, que no hay, en definitiva, ningún movimiento”. (Trad. A. J. Cappelletti).

A.II.2.4 = Sexto Empírico *Adv. Math.* VII, 12 = SVF I, 356

“Y Aristón de Quíos, dicen, no sólo rechazaba la teoría física y la lógica, por inútil y perjudicial para los que filosofan, sino que también proscribía algunos ámbitos de la ética, como los de la exhortación y la admonición. Éstos, en efecto, son asunto de las nodrizas y los pedagogos; para la vida feliz es suficiente una doctrina que familiarice con la virtud, aleje del vicio y deseche eso intermedio que excita a la mayoría de los hombres y arruina sus vidas”. (Trad. S. Mas).

A.II.2.5 = Galeno, *De Hyp. et Plat.* VII, 2, 208 = SVF I, 374

“Al pensar, pues, Aristón que la potencia del alma es una sola, aquella mediante la cual razonamos, establecía también que una sola es la virtud del alma: la ciencia de los bienes y los males. Cuando

ordena elegir el bien y el evitar el mal, llama a dicha ciencia ‘templanza’; cuando hacer el bien y no hacer el mal, ‘sabiduría práctica’; cuando enfrentar ciertas cosas y huir de otras, ‘valentía’; cuando dar a cada uno lo que merece, ‘justicia’. En una palabra, cuando el alma conoce, fuera de hacer el bien y el mal, es sabiduría y ciencia. Cuando se aplica a la práctica de las cosas propias de la vida, prefiere los nombres antes mencionados, sabiduría práctica, templanza, justicia y valentía. Tal es la doctrina de Aristón acerca de las virtudes del alma”. (Trad. A. Cappelletti).

A.II.2.6 = Séneca *ad Luc.* 94, 1-5 = SVF I, 358- 359 y 582

“Algunos sólo han aceptado de la filosofía aquella parte que enseña los preceptos propios de cada cual y no procura al hombre una formación general, sino que aconseja al marido como portarse con la esposa, al padre cómo educar a los hijos, al señor cómo gobernar a los esclavos; las otras partes, considerando que eran ajenas a nuestro interés, las han abandonado, como si uno pudiese aconsejar sobre aspectos particulares sin antes haber captado la esencia de la vida entera.

Por el contrario, el estoico Aristón considera esta parte de la filosofía de poca importancia, que no penetra hasta el fondo del alma y que ofrece prescripciones propias de una vieja; sostiene, en cambio, que son en gran manera provechosos los principios de la filosofía junto con la definición del sumo bien: ‘quien ha captado y aprendido debidamente tal definición, él mismo se prescribe la conducta a seguir en cada situación’.

Como el que aprende a disparar busca un blanco determinado y adapta su mano para dirigir los dardos, y cuando luego consigue tal destreza por la técnica y el ejercicio, la emplea para el objetivo deseado –puesto que no ha aprendido en dar en este o aquel blanco, sino en cualquiera que escoja-, así el que se ha preparado para la totalidad de la vida, no necesita consejos particulares porque está adoctrinado para todo; en efecto, sabe no cómo vivir con la esposa o con el hijo, sino cómo vivir bien, donde se incluye cómo vivir con la esposa y con los hijos.

Cleantes juzga ciertamente provechosa la parte preceptiva, pero inconsistentemente si no deriva de un conocimiento general, si no atiende a los principios mismos de la filosofía y a sus puntos principales.

Dos son, pues, las cuestiones que suscita el tema de la preceptiva: si es útil o inútil, o si ella sola puede hacer al hombre virtuoso, es decir, si es superflua o hace superfluas todas las enseñanzas.

Quienes pretenden que a esta parte se la tenga por superflua argumentan así: cuando un objeto puesto sobre los ojos entorpece la visión hay que quitarlo. Mientras el obstáculo esté allí metido, pierde el tiempo quien ordena: ‘caminarás de este modo, alargarás la mano en aquella dirección’. De la misma manera, cuando alguna cosa obnubila el espíritu y le impide discernir la jerarquía de los deberes, nada se consigue con ordenar: ‘vivirás de esta suerte con tu padre, de esta otra con tu esposa’. De nada, en efecto, aprovechan los preceptos en tanto que el error tiene ofuscada la mente; si éste se elimina, aparecerán claras las obligaciones que impone cada deber. De otra suerte enseñas al hombre sano, pero no le devuelves la salud”. (Trad. I. Roca Meliá).

A.II.2.7 = Diógenes Laercio, VII, 129 = SVF III, 738

“Además, afirma Crisipo que son bienes útiles los estudios enciclopédicos”. (Trad. C. García Gual).

A.II.2.8 = Filón de Alejandría, *De sacrif. Abel et Cain* 78, I, 234, 7 = SVF III, 739

“Es útil, en efecto, si no para la posesión de la virtud perfecta, sí, al menos, para la vida política, educarse en los viejos y antiquísimos preceptos, y seguir de cerca la tradicional audición de obras hermosas que los historiadores y el linaje poético en su totalidad entregaron para recuerdo a sus coetáneos y generaciones venideras”. (Trad. F. Maldonado Villena).

III) La concepción escéptica de la filosofía.

1) El fin y la utilidad de la filosofía: epochê y ataraxia

A.III.1.1 = Sexto Empírico *Hyp. Pirr.* I, 7-8

"La orientación escéptica recibe también el nombre de *Zetética* por el empeño en investigar y observar, el de *Eféctica* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *Aporética* bien –como dicen algunos- por investigar y dudar de todo, bien por dudar frente a la afirmación y la negación. También recibe el nombre de Pirronismo por parecernos que Pirrón se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores. Y el escepticismo es capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos*; gracias a la cual nos encaminamos –en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas- primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

A.III.1.2 = Sexto Empírico *Hyp. Pirr.* I, 12

"Con razón decimos que el fundamento del escepticismo es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu. En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad; ¡cómo si por la solución de estas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu! Por el contrario, el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de esto, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

A.III.1.3 = Sexto Empírico *Hyp. Pirr.* I, 25-30

"Pues bien, desde ahora decimos que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad. En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión. Pues quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo –según él piensa- bueno y, habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno. Por el contrario, el que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu.

La verdad es que al escéptico le ocurrió lo que se cuenta del pintor Apeles. Dicen, en efecto, que –estando pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la baba del caballo- tenía tan poco éxito en ello que desistió del empeño y arrojó contra el cuadro la esponja donde mezclaba los colores del pincel, y que cuando ésta chocó contra él plasmó la forma de la baba del caballo.

También los escépticos, en efecto, esperaban recobrar la serenidad de espíritu a base de enjuiciar la disparidad de los fenómenos y de las consideraciones teóricas; pero no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, les acompañó como por azar la serenidad de espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo.

Ciertamente, no pensamos que el escéptico esté inmune por completo a la turbación, sino que reconocemos que se turba con las necesidades; pues estamos de acuerdo en que también él experimenta a veces frío, igual que sed y otras cosas por el estilo. Pero incluso en esas cosas la gente corriente se atormenta por partida doble: por sus sufrimientos y –no menos- por el hecho de creer que esas situaciones son objetivamente malas; mientras que el escéptico, al evitar pensar que cada una de esas cosas es objetivamente mala, incluso en ellas se maneja con más mesura". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

A.III.1.4 = Sexto Empírico *Hip. Pirr.* III, 234-236

"En efecto, lo mismo que si, de ser el caso, no conociéramos la costumbre de los egipcios de desposar a las hermanas no sería correcto que aseguráramos que es algo acordado por todos eso de que no hay que casarse con las hermanas, así, en aquellas cosas en que no se nos ofrecen discrepancias, tampoco en ellas conviene asegurar que no existe desacuerdo, siendo posible –como decía- que en algunos pueblos no conocidos por nosotros se dé desacuerdo sobre ellas.

Pues bien, el escéptico, al ver tal disparidad de comportamientos, suspende el juicio sobre lo de si algo es por naturaleza bueno o malo o, en general, obligatorio, apartándose también en esto de la petulancia dogmática. Y sigue sin dogmatismos las enseñanzas de la vida corriente. Y por ello permanece impasible ante las cosas opinables. Y ante lo inevitable sufre con mesura; pues en cuanto persona capaz de sentir, sufre; pero al no dar por sentado que sea malo por naturaleza aquello que él sufre, lo sufre con mesura" (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

A.III.1.5 = Cicerón, *Acad*. II, 60

"Resta aquello que dicen: que, con el fin de encontrar la verdad, es necesario hablar en contra de todas cosas y a favor de todas ellas. Deseo, por consiguiente, ver qué encontraron. 'No solemos –dice [el académico]- mostrarlo-.' ¿Cuáles son, en fin, esos misterios, por qué ocultáis vuestra sentencia como algo vergonzoso? 'Para que los que nos oyen –dice- se guíen por la razón, más que por la autoridad'. (Trad. J. Pimentel Álvarez).

A.III.1.6 = Cicerón, *Fin*. II, 2

"[Sócrates], en efecto, preguntando e interrogando, solía averiguar las opiniones de sus interlocutores para exponer, basándose en las respuestas de ellos, sus propios punto de vista. Aunque este método no fue conservado por sus sucesores, lo renovó Arcesilao, al establecer como norma que cuantos desearan aprender de él, no le hicieran preguntas, sino que le dijeran lo que ellos mismos pensaban. Después que lo habían dicho, él les ponía objeciones" (Trad. V. J. Herrero Llorente).

2) Contra el dogmatismo

A.III.2.1 = Sexto Empírico *Hyp. Pirr.* III, 280-281

"El escéptico, por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos, sirviéndose de la razón. Así pues, del mismo modo que los que curan las enfermedades poseen remedios de distinta intensidad y aplican los más enérgicos de ellos a los pacientes graves y otros más suaves a los menos graves, así también el escéptico plantea argumentos de distinta fuerza y se vale de los fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática, y de otros más suaves en los individuos que esa enfermedad de la arrogancia la tienen leve y fácilmente curable y que puede ser destruida con formas de persuasión más suave. Por lo cual, el que parte del escepticismo, unas veces se vale de formas de persuasión enérgicas y otras no vacila en plantear adrede argumentos que parecen poco brillantes, porque muchas veces le bastan para alcanzar su propósito". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

A.III.2.2 = Diógenes Laercio IX, 107-108

"Contra este criterio de las apariencias los dogmáticos dicen que cuando de los mismos objetos se obtienen diferentes representaciones, como de una torre, redonda o cuadrada, si el escéptico no elige una de las dos, será incapaz de actuar. Pero si se decide por una de las dos, ya no otorgará un valor idéntico a todas las apariencias, dicen. A ellos les responden los escépticos que cuando se reciben diferentes representaciones, hemos de decir que aparecen unas y otras. Precisamente por eso admiten las apariencias, porque aparecen.

Los escépticos afirman que el fin moral es la suspensión de juicio, a la que sigue a modo de sombra la imperturbabilidad, según dicen los discípulos de Timón y Enesidemo. Pues ni siquiera en lo que depende de nosotros escogemos esto o vamos a evitar aquello. Y todo lo que no depende de nosotros, sino de la necesidad, no podemos evitarlo, como el pasar hambre y sed y sentir dolor. Al decir los dogmáticos que el escéptico podrá vivir a condición de no evitar, si recibiera tal orden, el descuartizar

a su padre, replican los escépticos que podrá vivir con tal de abstenerse de las investigaciones de los dogmáticos, pero no en las cuestiones que se refieren a la vida y su conservación. De modo que elegimos o evitamos algo según la práctica habitual, y nos atenemos a las leyes. Algunos dicen que el fin que proclaman los escépticos es la impasibilidad, y otros que la afabilidad". (Trad. C. García Gual).

A.III.2.3 = Sexto Empírico *Hip. Pirr.* I, 14-15

"En efecto, el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que dice que dogmatiza, mientras que el escéptico no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales; pues supone que del mismo modo que la expresión 'todo es falso' dice que, junto con las otras cosas, también ella es falsa e igualmente la expresión 'nada es verdad': así también la expresión 'ninguna cosa es más' dice que, junto con las otras cosas, tampoco ella es más y por eso se autolimita a sí misma junto con las demás cosas. Y lo mismo decimos de las restantes expresiones escépticas. Por lo demás, si el dogmatismo establece como realmente existente aquello que da como dogma, mientras que el escéptico presenta sus expresiones de forma que implícitamente se autolimitan, no se diga que el escéptico dogmatiza en la exposición de ellas". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

A.III.2.4 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr*. I, 192-193

"Sobre el 'no afirmar nada' decimos esto:

Se habla de afirmación en un doble sentido: uno genérico y otro restringido. En sentido genérico es una expresión que denota ya sea una afirmación ya sea una negación; por ejemplo, 'es de día', 'no es de día'. En sentido restringido es la que denota sólo afirmación, según el cual significado no se llaman afirmaciones a los enunciados negativos.

Pues bien, el 'no afirmar nada' es la ausencia de la que hemos denominado afirmación en sentido genérico, en la que decíamos que se incluyen tanto la afirmación como la negación; de modo que el 'no afirmar nada' sea esa nuestra forma de sentir, según la cual decimos que ni se establece ni se rechaza nada.

De ahí está claro que tampoco tomamos el 'no afirmar nada' como si las cosas fueran objetivamente tales que induzcan forzosamente a lo de 'no afirmar nada', sino que nosotros ahora –en el momento de expresar esto- opinamos así de las cosas que estamos investigando.

También debe tenerse presente esto: que decimos que no se establece ni se rechaza nada acerca de las cosas que sobre algo no manifiesto se dicen dogmáticamente; porque a las cosas que nos afectan sensitivamente y nos inducen al asentimiento independientemente de nuestra voluntad, a ésas sí asentimos". (Trad. A. Gallego Cao, Mª T. Muñoz Diego y Mª I. Méndez Lloret).

3) Sobre el (presunto) dogmatismo de los escépticos

A.III.3.1 = Lucrecio IV, 469-477

"Por último, si alguien cree que no sabemos nada, ignora asimismo si esto puede saberse, puesto que confiesa ignorarlo todo. Renunciaré, por tanto, a discutir con uno que se empeñe en poner la cabeza donde tiene los pies. Sin embargo, quiero concederle esto; pero, le pregunto, no teniendo experiencia de lo que es la verdad, ¿cómo saber que es 'saber' e 'ignorar', de dónde ha sacado la noción de 'verdad' y 'falsedad', qué le enseñó a distinguir lo cierto de lo dudoso?". (Trad. E. Valentí Fiol).

A.III.3.2 = Sexto Empírico *Adv. Math.* VII, 440

"Pero en sus réplicas los dogmáticos acostumbran a preguntar cómo el escéptico demuestra que no hay criterio. O bien dice esto acríticamente o bien sirviéndose de un criterio; si lo dice acríticamente no obtendrá credibilidad, si, empero, con un criterio se contradice a sí mismo, esto es, aunque afirma que no hay criterio adopta un criterio para sustentar su afirmación". (Trad. S. Mas).

A.III.3.3 = Sexto Empírico *Hyp. Pirr.* II, 185-186

"Pero los dogmáticos, con el fin de establecer lo contrario, alegan que una de dos: o los argumentos que se proponen contra la demostración son demostrativos, o no demostrativos. Y si no son demostrativos no pueden demostrar que no existe la demostración; mientras que si son demostrativos, ellos mismos volviendo del revés el argumento implican la realidad de la demostración. De ahí que planteen semejante razonamiento: 'Si existe la demostración, existe la demostración; si no existe la demostración, no existe la demostración; pero o existe la demostración o no existe la demostración; luego existe la demostración'". (Trad. de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

A.III.3.4 = Sexto Empírico *Hyp. Pirr.* III, 19

"Y además el que dice que no existe ninguna causa se vuelve contra sí mismo. En efecto, si afirma que dice eso porque sí y sin ninguna causa, no será digno de crédito; mientras que si lo dice por alguna causa, queriendo destruir la causa establece que se admita la causa por la que no existe la causa". (Trad. de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

A.III.3.5 = Sexto Empírico *Hyp. Pirr.* I, 14-15

"En efecto, el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que dice que dogmatiza, mientras que el escéptico no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales; pues supone que del mismo modo que la expresión 'todo es falso' dice que, junto con las otras cosas, también ella es falsa e igualmente la expresión 'nada es verdad': así también la expresión 'ninguna cosa es más' dice que, junto con las otras cosas, tampoco ella es más y por eso se autolimita a sí misma junto con las demás cosas. Y lo mismo decimos de las restantes expresiones escépticas. Por lo demás, si el dogmatismo establece como realmente existente aquello que da como dogma, mientras que el escéptico presenta sus expresiones de forma que implícitamente se autolimitan, no se diga que el escéptico dogmatiza en la exposición de ellas". (Trad. de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

A.III.3.6 = Diógenes Laercio, IX, 76-79

"Pero los escépticos eliminan también esta misma expresión de 'en nada más'. Pues de igual modo que la providencia no existe 'más' que no existe, así tampoco lo de 'Nada más' existe más que no existe. Indica por tanto la expresión, según dice precisamente Timón en su *Pitón*, 'el no definir nada, sino abstenerse de toda adhesión'. La otra afirmación: 'A todo razonamiento se opone otro', conduce también a la suspensión del juicio. En efecto, cuando los hechos están en desacuerdo y las opiniones contrapuestas tienen el mismo peso, la consecuencia es la ignorancia de la verdad. Pero incluso a este razonamiento se opone un razonamiento que después de derribar a los demás se vuelve contra sí mismo y se destruye, como los purgantes que, tras haber eliminado la materia, se eliminan a sí mismos y se destruyen.

A esto replican los dogmáticos que los escépticos no niegan el juicio, sino que lo vigorizan.

Los escépticos, por tanto, usan los asertos como medios auxiliares sólo. Pues no sería posible destruir un razonamiento a no ser con un razonamiento. De igual modo acostumbramos a decir que no existe el espacio y es preciso nombrar el espacio de cualquier modo, pero no como una afirmación dogmática, sino de manera indicativa. Y cuando decimos que nada sucede por necesidad, también es preciso nombrar la necesidad. Tal era el tipo de explicación que utilizaban. Porque las cosas, decían, por naturaleza no son tales como aparecen, sino que sólo aparecen. Decían que indagaban no lo que se piensa, que es evidente que se piensa, sino aquello que se nos comunica a través de nuestras sensaciones.

Consiste pues la doctrina de Pirrón, según dice Enesidemo en su *Introducción a la filosofía de Pirrón*, en una denuncia de las apariencias o de las cosas pensadas en cualquier forma, en la que se enfrenta todas a todas, y en esa contraposición descubre que presentan una dificultad y confusión enormes. Respecto a las contradicciones que se revelan en los exámenes críticos, primero exponen los argumentos persuasivos de los objetos y luego con estos mismos destruyen la creencia en los mismos objetos. Pues tienen un poder persuasivo las cosas que se presentan de modo armónico a la sensación, y las que se alteran o nunca o raramente, y las establecidas de acuerdo con leyes y las placenteras y las admirables. Mostraban entonces desde las cosas contrarias a las persuasivas que poseían iguales méritos de credibilidad.

Las aporías respecto a los acordes de las cosas aparentes o pensadas se ordenan en diez modalidades [los diez “tropos”], según las cuales los fundamentos de la creencia se muestran variables”. (Trad. C. García Gual).

A.III.3.7 = Sexto Empírico *Hyp. Pirr.* I, 206

“De todas las expresiones escépticas, en efecto, hay que presuponer eso de que en absoluto nos obcecamos en que sean verdaderas, puesto que ya decimos que pueden refutarse por sí mismas al estar incluidas entre aquéllas sobre las que se enuncian; igual que, entre los medicamentos, los purgativos no sólo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores”. (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

A.III.3.8 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* II, 188

“Y además, los razonamientos –lo mismo que los medicamentos para las purgaciones se expulsan a sí mismos junto con las sustancias que se hallan en el cuerpo- pueden también ellos aplicarse a sí mismos a la vez que a los demás razonamientos que se dicen ser demostrativos. Eso, en efecto, no es extraño; puesto que incluso la propia expresión ‘nada es verdadero’ no sólo refuta cada una de las otras, sino que se vuelve también contra sí misma a la vez que contra ellas”. (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

IV) Cicerón sobre la filosofía.

A.IV.1 = *De divin.* II, 1-3

“Cuando me preguntaba a mí mismo y meditaba –intensa y largamente- sobre cuál podría ser la dedicación mediante la que podía yo servir de provecho a un mayor número de personas, con el fin de no dejar de mirar por el Estado en ningún momento, no se me ocurría dedicación alguna mejor que la de facilitar a mis conciudadanos el acceso a las más nobles artes, cosa que considero haber conseguido ya a través de mis muchos libros. Pues en el que se titula *Hortensio* les hemos animado, tanto como pudimos, al estudio de la filosofía, y en los cuatro *Libros académicos* les hemos mostrado cuál era, según nuestra opinión, la manera de filosofar menos pretenciosa, más consistente y más elegante.

Y, como el fundamento de la filosofía dependía de la delimitación del bien y del mal, procedimos a tratar a fondo este tema, en cinco libros, de manera que pudiera entenderse qué era lo que decía cada filósofo y qué lo que se decía en su contra. Otros tantos libros de *Discusiones tusculanas* que vinieron después pusieron de manifiesto cuáles son los requisitos para poder vivir apaciblemente. Así, el primero trata de cómo despreocuparse de la muerte; el segundo, de cómo soportar el dolor; de cómo sentir alivio en la aflicción, el tercero; el cuarto, sobre las demás perturbaciones del espíritu; y el quinto abarcó el tema que más realce da a la filosofía, porque enseña que para vivir apaciblemente basta la virtud en sí misma.

Tras dar a conocer estas cuestiones, acabé mis tres libros *Sobre la naturaleza de los dioses*, en los que se contiene una exposición de conjunto sobre ese tema. Para que esta exposición estuviese completa y plenamente acabada nos pusimos a escribir estos libros *Sobre la adivinación*. Si a ellos añadiésemos –como está en nuestro ánimo- un tratado *Sobre el destino*, se habría realizado una contribución lo suficientemente amplia acerca de toda esa cuestión” (Trad. A. Escobar).

A.IV.2 = *Tusc.* V, 5-6

“Pero con toda corrección, tanto para esta culpa de debilidad como para nuestros demás vicios y faltas, hay que reclamarla a la filosofía. Habiéndome impulsado a su regazo mi propia voluntad y empeño desde mi más tierna infancia, ahora, en medio de esta tempestad crítica, zarandeado por la violenta tempestad, busco refugio en el mismo puerto del que había partido. ¡Oh filosofía, guía de la vida, descubridora de la virtud y exterminadora de los vicios! ¿Qué habría sido de mi existencia y, en general, de la vida de los hombres sin ti? Tú engendraste las ciudades; tú llamaste a los hombres dispersos a vivir en sociedad; tú los uniste entre sí, primero con casas estables, luego con el matrimonio, por último con escrituras y lenguas comunes; tú fuiste la inventora de leyes, tú la maestra de la moral y la civilización : en ti busco

refugio, a ti te pido ayuda, a ti, igual que antes me entregué en gran manera, me entrego ahora profunda y enteramente. Un solo día vivido rectamente y conforme a tus preceptos habrá de ser preferible a una inmortalidad inmoral. ¿De qué ayuda, pues, servirme mejor que de la tuya, que me prodigaste tranquilidad vital y me quitaste el miedo a la muerte? Pero la filosofía está tan lejos de ser alabada como merece respecto a la vida de los hombres, que la mayoría de la gente la desprecia y muchos incluso la denigran. ¿Cómo osa nadie denigrar a la madre de la civilización, ensuciarse con tal parricidio y ser tan impío e ingrato como para acusar a la que debería reverenciar, incluso aunque no pudiera comprenderla? Pero, en mi opinión, esta ignorancia y esta niebla que ofusca las almas de los incultos se explica por el hecho de que no pueden retrotraer sus miradas al pasado ni reconocer que los primeros organizadores de la vida fueron filósofos". (Trad. M. Mañas Núñez).

A.IV.3 = *De fin.* I, 10-11

"Por lo que a mí se refiere, puesto que en las actividades, fatigas y peligros del foro creo no haber abandonado el puesto de honor que me fue asignado por el pueblo romano, debo, sin duda, en la medida de mis fuerzas, trabajar también para hacer más doctos a mis conciudadanos con mi actividad, mi esfuerzo y mi fatiga, y, sin contradecir el gusto de que aquellos que prefieran leer las obras griegas (con tal que las lean de verdad y no lo finjan), ser útil también a los que deseen servirse de las dos literaturas o a quienes, teniendo una propia, no echen mucho de menos la ajena. En cuanto a los que desearían que yo escribiera sobre otros asuntos, deben ser razonables, pues he escrito ya mucho, hasta el punto de que nadie de los nuestros ha escrito más, y quizá escribiré más aún, si tengo vida. A pesar de todo, el que llegue a leer con atención estas obras filosóficas mías, encontrará que no hay materia de la que pueda sacarse más provecho. Pues ¿qué hay en la vida tan digno de indagarse como las cuestiones de las que se ocupa la filosofía y, de manera especial, las que se tratan en esta obra: ¿cuál es el fin, cuál el extremo, cuál el bien definitivo al que deben ordenarse todos los principios del vivir bien y obrar rectamente; qué es lo que la naturaleza persigue como el supremo de los bienes deseables y qué es lo que rechaza como el mayor de los males? Y puesto que sobre este punto existe gran discrepancia entre los hombres más sabios, ¿quién pensará que es ajeno a la dignidad en que cualquiera me coloque investigar lo que es mejor y más cierto en todas las funciones de la vida?" (Trad. V. J. Herrero Llorente).

V) Séneca sobre la filosofía y las artes liberales.

A.V.1 = *ad Luc.* 89, 4-6

"Así pues, en primer lugar te indicaré, si te parece bien, la diferencia que media entre sabiduría y filosofía. La sabiduría es el bien consumado de la mente humana; la filosofía es amor y anhelo de la sabiduría: ésta tiende hacia el objeto al que aquélla ha llegado. Es evidente por qué se la ha llamado filosofía, ya que con su propio nombre descubre el objeto que ama.

Unos definieron la sabiduría diciendo que es la ciencia de lo divino y lo humano; otros afirmaron que la sabiduría consiste en conocer las cosas divinas y humanas y sus causas. Tal adición me parece superflua, porque las causas de las cosas divinas y humanas son en parte de las cosas divinas. También los hubo que definieron la filosofía de diferentes formas: unos la definieron como el afán por la virtud; otros, como el afán por enmendar el alma, y algunos la han denominado el deseo de la recta razón.

Casi hay acuerdo en que existe alguna diferencia entre la filosofía y la sabiduría, puesto que es imposible que sean una misma cosa el objeto deseado y el que lo desea. Como existe gran diferencia entre la avaricia y el dinero, ya que aquélla es la que codicia y éste el codiciado, así acontece entre la filosofía y la sabiduría. Ésta es el resultado y la recompensa de aquélla; la filosofía hace la ruta, se dirige hacia la sabiduría". (Trad. I. Roca Meliá).

A.V.2 = *ad Luc.* 117, 11-12

"Los peripatéticos juzgan que no existe diferencia alguna entre sabiduría y ser sabio, ya que cualquiera de estas dos cosas se incluye en la otra. En verdad, ¿crees, acaso, que sea sabio alguien distinto del que posee la sabiduría? ¿Acaso piensas que alguien que es sabio no posee la sabiduría?

Los viejos dialécticos distinguen estos conceptos y su distinción ha llegado hasta los estoicos. Te explicaré cuál sea ésta. Una cosa es el campo, otra poseerlo; y ¿cómo no?, si poseer un campo se refiere

no al campo, sino al poseedor. Así una cosa es sabiduría y otra ser sabio. Pienso que admitirás que el objeto poseído y el que lo posee son dos cosas distintas: la sabiduría es el alma perfecta o conducida a la cúspide suprema de la perfección, puesto que es el arte de la vida. Ser sabio ¿qué es? No puedo decir que sea el 'alma perfecta', sino lo que alcanza el que posee el alma perfecta; así una cosa es el alma buena y otra tener un alma buena". (Trad. I. Roca Meliá).

A.V.3 = *ad Luc.* 117, 19

"Ella [la sabiduría] enseña qué cosas son malas y cuáles parecen serlo; libera el ánimo de vanas arrogancias; le confiere la sólida grandeza, pero la arrogante y engañosa la rechaza por vana, y no permite ignorar la diferencia entre nobleza y engreimiento; comunica el conocimiento de la naturaleza entera y de sí misma. Nos descubre la naturaleza y atributos de los dioses, los poderes infernales, los lares, los genios, las almas que han conseguido la segunda naturaleza de dioses, dónde está su morada, cuál es su actividad, su poder, su voluntad. Éstas son sus vías de iniciación con las cuales nos descubre no el santuario de un municipio, sino el templo inmenso de todos los dioses, el propio cielo, cuya verdadera imagen y verdadero rostro ella ha ofrecido a la contemplación de nuestra alma, ya que para un espectáculo tan grandioso la vista queda ofuscada.

Luego se ha ocupado de los principios de las cosas, de la razón eterna dada al universo y del vigor de todos los gérmenes que configura a cada cosa en particular. Después ha comenzado a investigar acerca del alma: su origen, su morada, su duración y las partes de que consta. A continuación, de los seres corporales ha pasado a los incorpóreos, examinando su verdad y sus pruebas, luego ha indicado cómo distinguir los equívocos de la vida y del discurso, ya que en una y otro la falsedad va mezclada con la verdad.

Repito que el sabio, según piensa Posidonio, no se ha substraído a estas artes, pero tampoco se ha aplicado en modo alguno a ellas. Porque no hubiera juzgado digno de inventar algo, si no lo hubiera juzgado merecedor de un empleo constante; no se aplicaría a lo que debiera abandonar". (Trad. I. Roca Meliá).

A.V.4 = *ad Luc.* 82, 5-6

"La filosofía debe erigirse en derredor nuestro, cual muro inexpugnable que la fortuna, aun habiéndole sacudido con muchos artefactos, no puede traspasar. El alma que ha renunciado a los bienes externos se sitúa en un lugar infranqueable y, desde su baluarte, se defiende; debajo de ella todo dardo se abate. No posee la fortuna, como creemos, manos largos; a nadie atrapa, si no está pegado a ella.

Así, pues, en cuanto nos sea posible, de un salto alejémonos de ella, objetivo que sólo el conocimiento propio y el de la naturaleza aseguran: que conozca el hombre a dónde debe dirigirse, de dónde procede, en qué consiste para él el bien, en qué el mal, qué cosas debe perseguir, qué cosas evitar, cuál es el criterio con el que discernir lo que se debe buscar y lo que se debe rehuir, con qué amansar la locura de las pasiones y apaciguar el ensañamiento del temor". (Trad. I. Roca Meliá).

A.V.5 = *ad Luc.* 88, 21-28

"Enseña Posidonio que son cuatro las clases de artes: existen las vulgares y humildes, las recreativas, las educativas, las liberales. Las vulgares son propias de los artesanos que se ejercitan con las manos y se ordenan a procurar los medios de vida, en las que no hay apariencia alguna de gracia o de honra.

Son recreativas las que se ordenan al deleite de la vista y del oído; entre éstas puedes contar el arte del tramoyista que imagina decorados que surgen desde el suelo, y entarimados que se elevan silenciosamente a lo alto, y otros cambios improvisados: se desdoblan elementos que estaban cohesionados o se agrupan espontáneamente los desunidos o se repliegan poco a poco sobre sí los que estaban elevados. Así se impresiona a los profanos, a quienes sorprende todo lo imprevisto, porque desconocen la causa.

Son educativas y tienen alguna semejanza con las liberales estas artes que los griegos llaman 'encíclicas' y nuestros maestros 'liberales'. Pero son únicamente liberales, o mejor, para decirlo con más precisión, libres, las que se ocupan de la virtud.

'A la manera –suele argüirse- como existen las partes de la filosofía: una natural, otra moral y otra lógica, así también esta multitud de artes liberales reclama su puesto en la filosofía. Cuando el

filósofo aborda las cuestiones relativas a la naturaleza, se apoya en los datos de la geometría, luego ésta forma parte de la filosofía a la que secunda'

Muchas cosas nos ayudan, y no por ello forman parte de nosotros; más aún, si constituyesen una parte, no nos ayudarían. El alimento supone ayuda para el cuerpo, con todo no es parte de él. Algún servicio nos proporciona la geometría; es necesaria a la filosofía, lo mismo que para ella lo es el artesano, pero ni ése forma parte de la geometría, como tampoco ésta de la filosofía.

Además, una y otra persiguen determinados objetivos; de hecho el sabio indaga y conoce las causas de los fenómenos naturales cuyo número y media trata de calcular el geómetra. El sabio descubre de qué forma subsisten los cuerpos celestes, cuál sea su impulso, cuál su naturaleza; el matemático analiza su curso y su retorno y ciertos desplazamientos por los que descienden y se elevan, ofreciendo a veces la apariencia de estar fijos, siendo así que a los cuerpos celeste no les es posible detenerse.

El sabio conocerá la causa que hace que se reflejen las imágenes en el espejo; el geómetra podrá precisarte a cuánta distancia de la imagen debe encontrarse el cuerpo y qué hechura de un espejo reflejará determinadas imágenes. El filósofo demostrará que el sol es grande; su tamaño, el matemático, que actúa con una cierta práctica y experiencia: mas para progresar debe elevarse a determinados principios; ahora bien, no es un arte autónomo aquel cuyo fundamento es prestado.

La filosofía nada pide a otro; levanta desde sus cimientos toda la obra; la matemática, por así decirlo, es una 'enfiteuta', edifica en propiedad ajena; recibe los elementos primordiales gracias a los cuales puede alcanzar cotas más importantes. Si se encaminase por sí misma hacia la verdad, si pudiese captar la naturaleza del mundo entero, proclamaría por mi parte que ella sería muy útil a nuestra alma, que se ennoblece con el estudio del mundo celeste y obtiene algún beneficio de lo alto. Una sola cosa perfecciona al espíritu, la inmutable ciencia del bien y del mal, y ningún otro arte investiga sobre el bien y el mal" (Trad. I. Roca Meliá).

A.V.6 = *ad Luc.* 108, 23-24

"Mas tropezamos en parte por culpa de los maestros que nos enseñan a discutir, no a vivir, en parte por culpa de los discípulos que acuden a las lecciones de sus maestros con el propósito no de cultivar su espíritu, sino de cultivar su inteligencia. Por donde lo que fue filosofía se ha convertido en filología.

Ahora bien, tiene mucha importancia la intención con que nos aplicamos a cualquier estudio. Quien, como aspirante a gramático, investiga a Virgilio, la escogida frase de éste: *huye el tiempo sin remedio* [*Geórg.* III, 284] no la lee con este propósito: 'Hay que estar alerta, si no nos damos prisa nos quedaremos atrás; nos empuja el día veloz que a su vez es empujado; sin darnos cuenta somos arrebatados; toda la actividad la orientamos al futuro y en medio del abismo estamos insensibles', sino para señalar que cuantas veces habla Virgilio de la celeridad del tiempo se sirve del verbo 'huir'". (Trad. I. Roca Meliá).

A.V.7 = *Cons. ad Helv.* 17, 4-5

"Ojalá, mi padre, el mejor de los hombres, menos entregado a las costumbres de sus mayores hubiere querido instruirse en las normas de la sabiduría, mejor que iniciarte en ellas. Ahora no tendrías que procurarte una ayuda frente a la fortuna, sino aplicarla. Debido a esas mujeres que usan las letras, no con el fin de alcanzar la sabiduría, sino que se instruyen por lujo, no permitió que te entregases al estudio. Sin embargo, gracias a tu carácter ávido, sacaste más de lo normal: se pusieron los cimientos de todas las disciplinas. Vuélvete ahora a ellas: te concederán la seguridad. Ellas te consolarán, ellas te deleitarán, si ellas se han introducido en tu espíritu de buena fe, nunca más penetrará el dolor, nunca la preocupación, nunca el tormento superfluo de una aflicción inútil. A ninguno de estos afectos quedará expuesto tu pecho, pues a los demás vicios hace tiempo que está cerrado. Estos son, por cierto, los defensores más seguros y los únicos que pueden arrancarte a la fortuna". (Trad. C. Codoñer).

A.V.8 = *Nat. quaest.* I, praef. 1-2

"Tanta distancia media, Lucilio mi mejor amigo, entre la filosofía y el resto de las ciencias, cuanto creo que media, dentro de la filosofía en sí, entre la parte que atañe a los hombres y la que atañe a los dioses. Ésta es más profunda y requiere más esfuerzo; se ha lanzado muy lejos, no se ha contentado con la visión, sospechó que existía algo de mayor envergadura y más bello que la naturaleza podía haber colocado fuera del alcance de nuestra mirada. En fin, media entre las dos la misma distancia que entre

dios y el hombre. La una enseña qué debe suceder en la tierra, la otra qué sucede en el cielo. La una disipa nuestros errores y nos aproxima la luz con que analizar las ambigüedades de la vida; la otra se sitúa muy por encima de la oscuridad en la que nos debatimos y conduce a los arrancados de las tinieblas a lugar de donde procede la luz". (Trad. C. Codoñer Merino).

A.V.9 = *Nat. quaest.* III, praef. 5-10

"Algunos consumen su vida en redactar las hazañas de los reyes extranjeros, los sufrimientos y osadías de unos pueblos contra otros; ¡cuánto mejor sería eliminar la propia maldad que transmitir la ajena a la posteridad!. ¡Cuánto mejor celebrar las obras de los dioses que los latrocinios de Filipo o Alejandro, y de todos los que, famosos a costa de la ruina de los pueblos, no fueron para los mortales pestes menores que una inundación que deja anegada toda la llanura, o un incendio en el que se queman gran parte de los seres vivos! Describen como Anibal superó los Alpes, cómo, sin que nadie se lo esperará, llevó la guerra contra Italia después de asegurarla con las derrotas de Hispania; y cómo, una vez destrozadas sus posibilidades, obstinado incluso tras lo de Cartago, recorrió todos los reyes prometiéndoles un general, solicitando un ejército contra los romanos; cómo, de viejo, no dejó de buscar la guerra por todos los rincones. Hasta tal punto podía sufrir el estar sin patria, sin enemigo no podía. Cuánto mejor sería investigar lo que debe hacerse y no lo que se ha hecho y enseñar que a los que confiaron su suerte a la fortuna no les ha sido concedido por ésta nada estable, que todos sus dones fluyen con mayor ligereza que la brisa. Y es que no puede permanecer inmóvil: se complace en sustituir las situaciones alegres por las tristes, o cuando menos en mezclarlas. Por eso, en las situaciones favorables que nadie se confíe, en la adversidad que nadie desfallezca: alternativas son las suertes de la vida. ¿Por qué saltas de gozo? Las circunstancias que te han llevado a la cumbre no sabes cuándo van a dejarte; tendrán su propio fin, no el tuyo. ¿Por qué estas abatido? Te has visto arrastrado hasta el fondo, ahora es el momento de levantarse. Las circunstancias adversas dan un giro para mejor, las favorables para peor. Así que hay que admitir la mutabilidad, no sólo de las familias privadas a las que empuja un ligero accidente, sino también de las familias gobernantes. Reinos que surgieron de lo más bajo se situaron por encima de los que ya estaban en el poder; antiguos imperios cayeron en pleno esplendor. Es imposible calcular el número de los que han sido destrozados por otros. Ahora, más que nunca, dios encumbra a unos, rebaja a otros; y no los hace caer con suavidad, sino que los lanza desde la altura que ocupan, destinados a no dejar rastro alguno. Los creemos grandes porque somos insignificantes. La magnitud de muchas cosas no reside en su naturaleza, sino en nuestra pequeñez". (Trad. C. Codoñer Merino).

A.V.10 = *Nat. quaest*. IVB, 3, 1

"Si te asegurase que el granizo se produce tal como se produce el hielo, al congelarse una nube entera, cometería un atrevimiento excesivo. Por tanto, me cuento entre el número de esos testigos de segunda clase, que dicen no haber presenciado el hecho. O bien voy a hacer yo también lo que hacen los historiadores: ellos, cuando han mentido bien a su gusto, no quieren comprometerse sobre un punto cualquiera y añaden: 'Hay que confiar en las fuentes'". (Trad. C. Codoñer Merino).

A.V.11 = *Nat. quaest.* VII, 16, 1

"Se ha hablado en contra de los argumentos, hay que hablar en contra de los testigos. No es necesario gran esfuerzo para quitarle el prestigio a Éforo: es un historiador" (Trad. C. Codoñer Merino).

B) LA FIGURA DEL SABIO

I) El sabio epicúreo

1) Epicuro como modelo: endiosamiento y heroización

B.I.1.1 = Lucrecio III, 1-30

"¡Oh tú [Epicuro], el primero que pudiste levantar una luz tan clara del fondo de tinieblas tan grandes e iluminar los verdaderos bienes de la vida!, a ti te sigo, honor de la gente griega, y pongo ahora mis pies en las huellas que estamparon los tuyos, no tanto por deseo de rivalizar contigo, como por amor, pues ansío imitarte (...) Tú, padre, eres el descubridor de la verdad, tú nos das preceptos paternales, y como en los bosques floridos las abejas van libando una flor tras otra, así vamos nosotros a tus libros, oh ilustre, a apacentarnos de tus áureas palabras (...) Pues en cuanto tu doctrina, producto de una mente divina, empieza a proclamar la esencia de las cosas, disípanse los terrores del espíritu, las murallas del mundo se abren y veo, a través del inmenso vacío, producirse las cosas (...) Ante estas cosas, un divino placer y un estremecimiento hacen presa en mí, al pensar cómo tu genio puso la Naturaleza patente a la vista, descorriendo todos sus velos". (Trad. E. Valentí Fiol).

B.I.1.2 = Lucrecio V, 49-54

"Aquel [Epicuro], pues, que ha sometido estos monstruos y los ha expulsado del alma, no con armas, sino con sólo su voz, ¿no será justo, aun siendo hombre, elevarlo al rango de los dioses? Y mayormente cuando sobre los mismos dioses inmortales supo decir bellas y divinas palabras, y en sus discursos nos reveló la Naturaleza entera". (Trad. E. Valentí Fiol).

B.I.1.3 = Lucrecio VI, 1-34

"Atenas, de nombre glorioso, fue la primera que un día repartió la semilla productora del trigo a los míseros mortales, dio una nueva forma a la vida y estableció leyes; fue también la primera en procurarles los dulces consuelos de la vida, cuando dio a luz a aquel hombre de genio tan grande [Epicuro], de cuyos labios verídicos fluyó toda la sabiduría; aún después de extinto, sus divinos hallazgos han exaltado hasta el cielo su gloria

Pues cuando vio que casi todo lo necesario al sustento está ya aquí al alcance de los mortales, y que su existencia está, en lo que cabe, a resguardo de peligro; que los hombres, poderosos en gloria y honores, nadaban en riquezas y eran exaltados por la fama de sus hijos, y que, sin embargo, en su intimidad, cada uno sentía su corazón presa de una angustia que, a despecho del ánimo, atormentaba su vida sin pausa ninguna y les forzaba a alterarse en quejas amargas, comprendió entonces que todo el mal venía del vaso mismo, y por culpa de éste se corrompía en su interior todo lo que desde fuera se aportaba, incluso los bienes; en parte, porque lo veía roto y agrietado, y no podía colmarse jamás por ningún medio; en parte, porque infectaba con su repugnante sabor todo lo que en su interior recibía.

Así pues, con sus palabras de verdad limpió los corazones, fijó un término a la ambición y al temor, expuso en qué consiste el sumo bien al que todos tendemos y nos mostró el camino, el atajo más breve y directo que nos puede conducir a él; y expulsó los males que infestan las cosas mortales y se ciernen sobre ellas por causas naturales, o por azar o por fuerza, pues así lo ha dispuesto la Naturaleza; enseñó por qué puertas hay que salir al encuentro de cada uno; demostró que las más de las veces son vanas las olas de angustia que en su pecho revuelven a los hombres". (Trad. E. Valentí Fiol).

B.I.1.4 = Cicerón, *De fin.* V, 3

"Pues yo –dijo Pomponio- a quien vosotros soléis hostigar como entregado a Epicuro, paso, como sabéis, mucho tiempo con Fedro, a quien quiero singularmente, en los jardines de Epicuro, por delante de los cuales pasábamos hace un momento; pero siguiendo el viejo proverbio, me acuerdo de los vivos; no podría, sin embargo, aunque quisiera, olvidarme de Epicuro, cuyo retrato tienen nuestros amigos no sólo en cuadros, sino también en copas y anillos". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

B.I.1.5 = Plinio, *Hist Nat.* 35, 5

"Las mismas personas decoran sus palestras y sus gimnasios con retratos de atletas y colocan en sus dormitorios la imagen de Epicuro y la llevan consigo cuando viajan. Celebran un sacrificio el día de su cumpleaños y todos los meses, el vigésimo día de la luna, guardan la fiesta que llaman *icada*". (Trad. Mª Esperanza Torrego).

2) Características y modo de vida del sabio epicúreo

B.I.2.1 = Diógenes Laercio X, 117-120

"Sobre las formas de vida y de cómo debemos elegir unas cosas y evitar otras, escribe [Epicuro] de este modo. En primer lugar pasemos revista a lo que opinan del sabio él y sus discípulos.

Los daños procedentes de la gente se originan por odio, o por envidia, o por desprecio, cosas que el sabio supera con su razonamiento. Es más, el que ha llegado a ser sabio una vez no admitirá ya más la disposición de ánimo contraria, ni la fingirá a gusto. En sus pasiones se contendrá más, para que no puedan serle un impedimento para su sabiduría. No está, sin embargo, al alcance de cualquier disposición corporal ni de cualquier raza llegar a ser sabio.

Aun si fuera torturado, el sabio será feliz. Sólo el sabio conservará el recuerdo agradecido, de forma que puede vivir continuamente con el afecto de los seres queridos, tanto los presentes como los ausentes. Sin embargo, cuando es sometido a tortura, entonces se queja y grita de dolor.

De la unión sexual con mujer el sabio se abstendrá cuando lo prohíban las leyes, según dice Diógenes en su *Epítome a las doctrinas éticas de Epicuro.*

Opinan que el sabio no ha de enamorarse. Ni ha de preocuparse de la sepultura. Tampoco creen que el amor sea de origen divino, según dice Diógenes en el *Epítome a las doctrinas éticas de Epicuro.* No castigará a sus criados, sino que se compadecerá de ellos y tratará comprensivamente a los que cumplan bien.

Tampoco discurseará con elocuencia.

Las relaciones sexuales, dicen, nunca producen provecho, pero son amables con tal de que no produzcan daño.

El sabio puede incluso casarse y tener hijos, según Epicuro en sus *Incertidumbres* y en su *Acerca de la naturaleza*. En algún momento difícil de su vida puede contraer matrimonio, y renunciarán algunos según las circunstancias.

Tampoco parloteará en medio de la borrachera, dice Epicuro en su *Banquete.*

No hará política, según el primer libro de *Acerca de las formas de vida.* No se hará tirano ni pasará por cínico, según el segundo libro de *Acerca de las formas de vida*. Tampoco practicará la mendicidad. Incluso después de quedar ciego mantendrá su manera de vivir, según el mismo libro.

También el sabio sentirá pesar, según Diógenes en el libro quinto de sus *Selecciones.*

Puede también acudir a los tribunales. Y legar escritos a la posteridad. Pero no hará panegíricos ante la multitud.

Velará por su hacienda y por su futuro. Amará la campiña. Se enfrentará al azar, y no abandonará a ningún amigo. Cuidará de su buena fama, en la medida precisa para no ser despreciado. Y se regocijará más que los otros en las fiestas.

Dedicará estatuas si le viene bien. Pero es indiferente que pueda hacerlo.

Sólo el sabio dialoga con acierto sobre las artes musicales o poéticas, pero no ejercitará la actividad poética. Ninguno es más sabio que otro.

Puede buscar una ganancia monetaria, pero sólo de su saber, en caso de necesidad. Y en ocasiones puede servir a un monarca.

Estará agradecido a cualquiera por una buena corrección. Puede también dirigir una escuela, pero de modo que no atraiga multitudes. Llegará a dar lecturas en público, pero no por su propio gusto.

Tendrá principios de certeza y no dudará de todo. Incluso en sus sueños se mantendrá ecuánime. Por un amigo llegará a morir, si es preciso.

Piensan que los errores son desiguales. Para algunos la salud es un bien; a otros les parece algo indiferente.

Afirman que el valor no se produce por naturaleza, sino que nace del cálculo de lo más conveniente.

La amistad se origina por las necesidades y tratos. Es preciso con todo que se haya iniciado así, como sembramos el campo; pero se confirma plenamente en la comunidad de los colmados de placeres". (Trad. C. García Gual).

B.I.2.2 = Cicerón, *Tusc.* III, 49

"Dice Epicuro que no se puede vivir agradablemente si no se vive con virtud; dice que la fortuna no ejerce ningún influjo en el sabio". (Trad. M. Mañas Núñez).

B.I.2.3 = Cicerón, *De fin.* V, 93 = 603 Us

"Pero esos mismos que todo lo miden por el placer y el dolor ¿no proclaman que al sabio le acontece siempre más lo que desea que lo que no desea?". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

B.I.2.4 = Cicerón, *De fin.* I. 62-63 = 397 Us

"He aquí como presenta Epicuro al sabio siempre dichoso: es moderado en sus deseos; desprecia la muerte; sobre los dioses inmortales tiene, sin ningún temor, conceptos verdaderos; no vacila, si le parece mejor, en abandonar la vida. Equipado así, disfruta siempre del placer. Pues no hay ningún momento en que no tenga más placeres que dolores. Y es lógico, pues recuerda con gusto el pasado y goza del presente de tal manera que se da cuenta de su plenitud y calidad; no está pendiente del futuro, sino que lo espera mientras goza del presente; se mantiene lo más lejos posible de los vicios que acabo de enumerar y, al comparar su vida con la de los ignorantes, experimenta un gran placer. Si algún dolor le sobreviene, nunca es tan grande que no tenga el sabio más motivos de alegría que de angustia. Muy bien dijo Epicuro que la fortuna influye poco en la vida del sabio, pues éste resuelve las cosas más importantes y difíciles con su propio juicio y reflexión, y que no podría obtenerse de una vida infinita mayor placer que el que recibimos de esta que sabemos finita". (Trad. V. J. Herrera Llorente).

3) En contra de Epicuro y del sabio epicúreo

B.I.3.1 = Plutarco, *Suav. viv. Epic.* 1098 b = Metrodoro 29 Körte

"Me lo confirma también Epaminondas, quien dijo, según cuentan, que su mayor placer fue que sus padres vieran en vida el trofeo de la victoria de Leuctra, conseguida bajo su mando. Pues bien, comparemos con la madre de Epaminondas a la de Epicuro, que tuvo la satisfacción de ver a su hijo metido en su jardincito haciéndole niños en común con Polieno a la hetera de Cizico. Porque, respecto a la madre y la hermana de Metrodoro, se puede ver fácilmente en sus libros la inmensa alegría que se llevaron con su matrimonio y con los escritos de réplica a su hermano". (Trad. J. F. Marcos Montiel).

B.I.3.2 = Diógenes Laercio X, 6-9 = 145 Us.

"[Timócrates], que era hermano de Metrodoro y que fue discípulo suyo, después de haber abandonado su escuela, cuenta que Epicuro vomitaba dos veces al día a causa de sus excesos, y refiere que a duras penas tuvo fuerza para liberarse de aquellas nocturnas sesiones filosóficas y aquella tertulia de iniciados. Y cuenta que Epicuro era un ignorante respecto a muchos temas de la teoría, y mucho más aún respecto a los de la vida; y que su salud corporal era lamentable, de modo que durante muchos años no podía levantarse de su litera. Y que gastaba una mina diaria en la comida, según escribe él mismo en su carta a Leontio y en la dirigida a los filósofos de Mitilene. Y que convivían con él y con Metrodoro otras heteras, como Mammario, Hedia, Erotio y Nicidio.

Además, que en los treinta y siete libros de su *Acerca de la Naturaleza* se repite en la mayoría de los temas, y que en ellos escribe constantemente en contra de otros autores y especialmente en contra de Nausífanes, y cita su propia expresión cuando dice: '¡Dejémoslo a su desventura! Pues aquél enarbolaba, tras los dolores del parto, la jactancia sofística de su boca, como lo hacen también otros muchos esclavos'.

Añade que el mismo Epicuro decía de Nausífanes en sus cartas: 'Eso lo ha llevado a tal punto de desvarío que me injuriaba y se calificaba de maestro mío'. Lo calificaba de 'molusco', 'iletrado',

‘analfabeto’, ‘engatusador’ y ‘prostituta’. A los platónicos los llamaba ‘aduladores de Dioniso’, y al mismo Platón ‘el áureo’, y a Aristóteles ‘un disipado, que tras haber devorado la hacienda paterna se enroló en el ejército y vendía drogas’. A Protágoras ‘portador de bultos’ y ‘escribiente de Demócrito’, y ‘maestro de aldea’. A Heráclito ‘revolvedor’, a Demócrito ‘lerócrito’, a Antidoro ‘sannidoro’, a los Cícico ‘enemigos de Grecia, a los dialécticos ‘roídos de envidia’, y a Pirrón ‘ignorante e inculto’.

Pero estos [calumniadores] están locos...”. (Trad. C. García Gual).

B.I.3.3 = Plutarco, *Suav. viv. Epic.* 1100 a-b = 549, 233, 234, 235, 146, 141, 178 Us.

“En realidad, se objetará, Epicuro admitía que algunos placeres provienen de la fama. ¿Y por qué no iba a admitirlo él, que tenía un deseo de fama tan ardiente y se debatía por obtenerla de forma tan compulsiva y alocada que no sólo renegaba de sus maestros y litigaba por sílabas y signos gráficos, de cuyas doctrinas se apropió palabra por palabra, y afirmaba que no había existido ningún sabio salvo él y sus discípulos, sino que también escribía que Colotes se prosternó ante él y se abrazó a sus rodillas mientras explicaba su filosofía de la naturaleza, y que su hermano Neocles declaraba que, ya desde muy niño, no había existido ni existía nadie más sabio que Epicuro, y que su madre albergó en su interior átomos de un tipo tan especial que al combinarse habrían de generar un sabio”. (Trad. J. F. Martos Montiel).

B.I.3.4 = Diógenes Laercio IV, 43

“A uno que le preguntó [a Arcesilao] que por qué de los otros filósofos algunos desertaban hacia la escuela de Epicuro, pero de los de Epicuro jamás, respondió: ‘De los hombres, desde luego, pueden salir eunucos, pero de los eunucos no salen hombres’” (Trad. C. García Gual).

B.I.3.5 = Cicerón, *Tusc.* V, 26 = Metrodoro 49 Körte

“¿O preferimos imitar a Epicuro? Él emplea con frecuencia expresiones admirables, pero no se esfuerza en ser coherente ni lógico. Alaba un modo de vida frugal y se trata sin duda de una afirmación digna de un filósofo, pero si la manifestaran Sócrates o Antístenes, no aquél que afirmó que el placer era el bien supremo. Dice que nadie puede vivir felizmente si no vive honesta, sabia y justamente. No hay sentencia mas noble, más digna de la filosofía, si esto de ‘honesta, sabia y justamente’ no fuera referido al placer. ¿Qué sentencia mejor que la de que la fortuna estorba poco al sabio? Pero quien la pronuncia, ¿no es el que, habiendo dicho que el dolor no sólo era el mayor mal, sino también el único mal, puedo verse agobiado de los más agudos dolores en todo su cuerpo precisamente cuando se ufana de oponerse a la fortuna? Esto mismo lo expresó también Metrodoro con más bellas palabras: ‘Me he anticipado a ti’ –dice- ‘Fortuna, te he capturado y te he cortado todas las alas, para que no pudieras acercarte mí’. Espléndido, si lo dijera Aristón de Quíos o el estoico Zenón, que sólo consideraba como malo lo que fuera inmoral; pero tú, Metrodoro, que encerraste todo bien en tus vísceras y entrañas y determinaste que el bien supremo está contenido en la robustez física y en la esperanza segura de conservarla, ¿cortaste las entradas a la Fortuna? ¿Cómo, si puedes ser despojado de este bien al instante?

Pues bien, los ignorantes se dejan cautivar por estas frases y, debido a sentencias de este tenor, hay multitud de tales hombres; pero lo propio de quien razona agudamente es ver, no lo que cada cual dice, sino lo que debería decir”. (Trad. M. Mañas Núñez).

B.I.3.6 = Cicerón, *Tusc.* V, 73-74

¿Acaso Epicuro, que tan sólo se ha puesto la máscara de filósofo, podrá decir (y en la medida en que es verdad, no puedo sino aplaudir sus palabras) que para el sabio no existe momento alguno, aunque sea quemado, torturado, troceado, en que no pueda exclamar: ‘¡Cuán indiferente me es todo esto!’? Sobre todo cuando define todo mal mediante el dolor y todo bien mediante el placer, se ríe de nuestros conceptos de honestidad y de vergüenza y dice que nosotros, preocupados de palabras, emitimos sonidos vacíos y que nada nos interesa salvo las sensaciones físicas agradables o desagradables; ¿podrá, pues, éste, como he dicho, cuyo punto de vista no está muy lejos del de las fieras, olvidarse de sí mismo y despreciar la fortuna, cuando hace depender todo bien y todo mal de la fortuna, y decir que es feliz en medio de las torturas y los tormentos más agudos, cuando ha establecido que el dolor no sólo es el mal supremo, sino también el único? Ni tampoco se ha procurado los remedios para soportar el dolor:

la firmeza anímica, el temor a la vergüenza, el entrenamiento y el hábito al sufrimiento o la dureza viril, sino que dice hallar reposo únicamente con el recuerdo de los placeres pasados, como si uno que está abrasado, porque no soporta bien la fuerza del calor, se empeña en recordar que hubo cierto día que estuvo rodeado de helados ríos en mi Arpino natal". (Trad. M. Mañas Núñez).

B.I.3.7 = Cicerón, *Tusc.* II, 17 = 601 Us.

"Epicuro, por su parte, dice cosas de tal tenor que me parece que quiere hacernos reír. Afirma, en efecto, en cierto pasaje: si el sabio es quemado, si es torturado –quizá esperas que diga: 'lo soportará, lo aguantará hasta el final, no sucumbirá'; ¡gran alabanza, por Hércules, y digna de aquel mismo Hércules por el que yo juré! Pero para Epicuro, hombre riguroso y duro, esto no es suficiente-; si está en el toro de Falarís, el sabio dirá: '¡Cuán agradable, cómo me es indiferente!' ¿Agradable incluso? ¿Acaso es poco decir que 'no es amargo'? Sin embargo, ni esos mismos que niegan que el dolor sea un mal suelen decir que la tortura sea algo agradable para nadie: dicen que es cosa dura, ardua, odiosa, contraria la naturaleza, pero no que sea un mal. Este que dice que el dolor es el único mal y el peor de todos los males, piensa que el sabio dirá que la tortura es agradable". (Trad. M. Mañas Núñez).

B.I.3.8 = Cicerón, *Tusc.* V, 110-111 = 599 Us.

"No son motivo, por tanto, se atrevió Epicuro a decir que el sabio siempre se halla en medio de incontables bienes, pues siempre se halla en medio de placeres. La consecuencia que, en su opinión, se desprende coincide con el objeto de nuestra investigación: que el sabio siempre es feliz. ¿Incluso si está privado de los sentidos de la vista? Sí, pues estos males también los desprecia". (Trad. M. Mañas Núñez).

II) El sabio estoico

1) El cínico perfecto como modelo de sabio estoico.

B.II.1.1 = Diógenes Laercio VI, 10-11

"Sus temas favoritos [de Antístenes] eran éstos: demostrar que es enseñable la virtud. Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente por sí misma para la felicidad, sin necesitar de nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos. Que el sabio es autosuficiente, pues los bienes de los demás son todos suyos. Que la impopularidad es un bien y otro tanto el esfuerzo. Que el sabio vivirá no de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con la virtud. Que se casará con el fin de engendrar hijos, uniéndose a las mujeres de mejor planta. Y conocerá el amor, pues sólo el sabio sabe a quiénes hay que amar". (Trad. C. García Gual).

B.II.1.2 = Diógenes Laercio VI, 103-105

"Deciden [los cínicos], desde luego, prescindir del estudio de la lógica y del de la física, más o menos como Aristón de Quios, y aplicarse sólo al de la ética. Y lo que algunos atribuyen a Sócrates, eso lo refiere Diocles de Diógenes, asegurando que él dijo: *Hay que estudiar / lo bueno y lo malo que acontece en nuestros hogares* [*Od.* iv, 392].

Rechazan los conocimientos generales. Por lo menos Antístenes decía que los prudentes no debían aprender a leer libros, para no dejarse distraer con escritos ajenos. Prescinden también de la geometría, la música y los otros saberes semejantes. Así Diógenes a uno que le mostraba un reloj de sol le dijo: 'El chisme parece útil para no retrasarse para la cena'. A un músico que le dio un recital le dijo: *Con los consejos de los hombres se gobiernan bien las ciudades y / se rige bien la familia, no con los sones de la lira y la flauta* [Eurípides 200 Nauck].

Sostienen que el fin de la vida es vivir de acuerdo con la virtud, como dice Antístenes en el *Heracles*, de modo parecido a los estoicos. Existe en efecto una cierta coincidencia entre estas dos

escuelas. Por eso precisamente se ha dicho que el cinismo es un atajo hacia la virtud. También vivió así Zenón de Citio.

Se proponen vivir sencillamente, sirviéndose de alimentos básicos y de unos sayos simples, despreciando la riqueza y la fama y la nobleza de familia. Algunos, en efecto, se nutren de vegetales y beben sólo agua fresca, adaptándose a cualquier refugio, incluso a una tina, como Diógenes, quien decía que era característico de los dioses no necesitar nada, y de los semejantes a los dioses el desear pocas cosas.

Sostienen que la virtud puede enseñarse, según dice Antístenes en el *Heracles*, y que no puede perderse, una vez adquirida. Que el sabio es digno de amor, impecable, amigo de su semejante, y que no confía nada al azar. Lo que se halla entre la virtud y el vicio lo califican de indiferente, de igual modo que Aristón de Quíos". (Trad. C. García Gual).

B.II.1.3 = Diógenes Laercio VI, 60 = 8 Nestle

"Acudió una vez Alejandro hasta él [Diógenes] y le dijo: 'Yo soy Alejandro'. Repuso: 'Y yo Diógenes el Perro'. Al preguntarle por qué se llamaba 'perro' dijo: 'Porque muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan y muerdo a los malvados". (Trad. C. García Gual).

B.II.1.4 = Diógenes Laercio VI, 64 = 47 Nestle

"Entraba en el teatro en contra de los demás que salían. Al preguntarle por qué dijo: 'Eso es lo que trato de hacer durante toda mi vida". (Trad. C. García Gual).

B.II.1.5 = Diógenes Laercio VI, 63 = 49 y 30 Nestle

"Al serle preguntado qué había sacado de la filosofía, dijo: 'De no ser otra cosa, al menos el estar equipado contra cualquier azar'. Preguntado que de dónde era, respondió: 'cosmopolita'". (Trad. C. García Gual).

B.II.1.6 = Diógenes Laercio VI, 70 = 12 Nestle

"Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En éste, por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo. Aportaba pruebas de que fácilmente se desemboca en la gimnasia de la virtud. Pues en los oficios manuales y en los otros se ve que los artesanos adquieren una habilidad manual extraordinaria a partir de la práctica constante, e igual los flautistas y los atletas cuánto progresan unos y otros por el continuo esfuerzo en su profesión particular; de modo que, si éstos trasladaran su entrenamiento al terreno espiritual, no se afanarían de modo incompleto y superfluo". (Trad. C. García Gual).

B.II.1.7 = Epícteto, *Diss.* I, 24, 6-9 = 14 Nestle

"Antes que tú había sido enviado como espía Diógenes, pero nos trajo otras noticias: dice que la muerte no es mal, pues no es cosa vergonzosa; dice que la mala reputación es un barullo de hombres enloquecidos. ¡Qué cosas dijo este espía sobre el trabajo, sobre el placer, sobre la pobreza! Dice que estar desnudo vale más que cualquier vestido de púrpura. Dice que dormir en el suelo sin mantas es el más blando lecho. Y ofrece como prueba de estas afirmaciones su propio coraje, su imperturbabilidad, su libertad e incluso su pobre cuerpo reluciente y enjuto. Dice: 'No hay ningún enemigo cerca; todo está lleno de paz'". (Trad. P. Ortiz García).

B.II.1.8 = Epícteto, *Diss.* III, 24, 64-70 = Antístenes 57 y 51 Nestle

"¿No quería a nadie Diógenes, que era tan apacible y filántropo que aceptaba gustoso muchos esfuerzos y miserias del cuerpo por la comunidad de los mortales? Pero, ¿cómo amaba? Como correspondía a un ministro de la divinidad, al mismo tiempo tomándose interés y sometido a ella. Por eso, sólo para él era su patria cualquier tierra, pero ninguna en especial. Y al ser hecho prisionero no añoraba Atenas ni a los habituales de allí ni a los amigos, sino que se habituó a los piratas e intentaba corregirlos. Y, más adelante, vendido en Corinto, llevó la misma vida que antes en Atenas y si se hubiera ido entre los perrebios habría sido igual.

Así nace la libertad. Por eso decía: 'Desde que Antístenes me hizo libre ya no he vuelto a ser esclavo'. ¿Cómo lo hizo libre? Escucha qué dice: 'Me enseñó lo que es mío y lo que no es mío: la hacienda no es mía; los parientes, los de la casa, los amigos, la fama, los lugares habituales, los pasatiempos, todo eso es ajeno. Entonces, ¿qué es lo tuyo? El recto uso de las representaciones. Me mostró que eso lo poseo libre de impedimentos, incoercible; nadie puede ponerme obstáculos, nadie puede forzarme a utilizarlo de modo distinto de cómo quiero. ¿Quién va a tener aún poder sobre mí? ¿Filipo o Alejandro o Perdicas o el Gran Rey? ¿De qué? El que va a ser vencido por un hombre mucho antes habrá de ser vencido por las cosas". (Trad. P. Ortiz García).

B.II.1.9 = Dión de Prusa, *Orat.* VI, 17 = 67 Nestle

"En efecto, él [Diógenes] no tenía necesidad de ir a ninguna parte para satisfacer sus instintos sexuales, al contrario, en son de broma solía decir que en todas partes encontraba a Afrodita completamente gratis, y que los poetas difamaban a la diosa cuando, por la incontinencia de ellos mismos, la llamaba 'la de mucho oro'. Muchas gentes dudaban evidentemente de sus palabras. Para convencerlos, hizo uso públicamente de su sexo, a pleno día y a la vista de todos, y decía 'Si todo el mundo se hubiera comportado así, Troya no habría sido jamás conquistada'. (…) 'Este género de comportamiento sexual que propongo fue inventando por Pan, cuando, enamorado de la ninfa Eco, no pudo cogerla, sino que anduvo errante por la montaña noche y día, hasta que Hermes, sintiendo piedad en tal apuro –porque era su hijo-, le enseñó ese truco. Y Pan, cuando lo hubo aprendido, puso termino a su penoso sufrimiento, y de él lo aprendieron los pastores'.

Tales palabras las empleaba de vez en cuando, para ridiculizar a las gentes jactanciosas y estúpidas, sobre todo, a los sofistas, que deseaban ser muy considerados y se creían más sabios que los otros. Aseguraba que los hombres, en razón de su molicie, suelen llevar una vida más desdichada que las bestias. Éstas, en efecto, encuentran en el agua su bebida y en la hierba su alimento; la mayor parte de ellas están desnudas durante todo el año, no entran jamás en una casa, no se sirven en absoluto del fuego, viven también tan largo tiempo como la naturaleza haya dispuesto para cada una de ellas y, si nadie les da muerte, se conservan fuertes y sanas durante todo el tiempo, sin que tengan jamás necesidad de médicos ni de medicinas (…) Algunos le objetaban que es imposible para el hombre vivir a la manera de los otros animales a causa de la delicadeza de su cuerpo: sin defensas, desprovisto de pelos, cosas que tienen la mayoría de las bestias, y privado de plumas y sin estar recubierto de una piel espesa. A lo cual Diógenes solía responder que el hombre no es delicado más que en razón de su género de vida". (Trad. G. Morocho Gayo).

B.II.1.10 = Dión de Prusa, *Orat* X, 9-14 = 68 Nestle

"Realmente [Diógenes] era semejante a un rey y a un señor que, con la vestimenta del pobre, se pasea entre sus domésticos y criados, aunque éstos le gastan bromas y desconozcan quién es; pero él soporta de buen grado a los borrachos y a los que deliran por razón de su ignorancia y estupidez.

Generalmente los organizadores de los Juegos Ístmicos y otros dignatarios y hombres influyentes se mostraban muy molestos y contrariados cuando se cruzaban y todos ellos pasaban en silencio, mirándolo de reojo. Pero, cuando incluso osaba coronarse de pino, los corintios, enviándole algunos sirvientes, le ordenaban despojarse de aquella corona y que no hiciese nada contra la ley. Diógenes les preguntó, entonces, por qué a él le estaba prohibido coronarse de pino, mientras que estaba permitido que los otros se coronasen. Y uno de ellos le respondió:

- Porque no has conseguido ninguna victoria, Diógenes.

- He vencido –replicó- a muchos y grandes adversarios, no como todos estos esclavos que ahora veis luchando aquí, lanzando el disco y corriendo. Pero mis adversarios son más difíciles en todos los aspectos: pobreza, destierro y desprecio, e incluso la ira, la tristeza, el deseo, el miedo, y la bestia más indomable de todas, sinuosa y zalamera, el placer, a quien ningún griego ni bárbaro se jacta de haber combatido y humillado venciéndolo en su alma; al contrario, todos han sido vencidos y han sucumbido en ese combate: persas, medos, sirios, macedonios, atenienses y lacedemonios, todos, excepto yo. Así, pues, ¿acaso no soy digno de la corona de pino o, más bien, la tomaréis para ofrecérsela a quien está prieto de más gruesas carnes? Transmitid, pues, esta respuesta a los que os han enviado y decidles que ellos mismos quebrantan la ley; en efecto, sin haber triunfado se pasean con corona. Decidles también que yo he hecho más famosos los Juegos Ístmicos al adueñarme personalmente de una corona y que,

evidentemente, conviene no a los hombres sino a las cabras combatir por una corona". (Trad. G. Morocho Gayo).

B.II.1.11 = Juliano, *Contra el cínico Heraclio*, 223 b-c

El emperador Juliano increpa al falso cínico Heraclio: "¿Qué cosa has hecho tú, grande o pequeña? ¿A quién has ayudado en su lucha por la justicia? ¿A quién has consolado en su dolor enseñándole con tus palabras que la muerte no es un mal ni para quien la sufre ni para sus parientes? ¿Qué jovencito te hará responsable de su propia prudencia, porque le convertiste de miserable en prudente, y mostró la belleza no sólo de su cuerpo, sino sobre todo de su alma? ¿Qué tipo de vida has practicado? ¿De qué te vale el bastón de Diógenes, por Zeus, o su libertad de palabra?" (Trad. J. García Blanco).

B.II.1.12 = Juliano, *Contra el cínico Heraclio* 225 d-226 c

"Así pues, quien quiere ser un cínico desprecia todas las costumbres y opiniones humanas y se vuelve en primer lugar hacia sí mismo y hacia dios. Para un hombre así, ni el oro es oro ni la arena arena, si alguien le pregunta por su cambio y le hace convertirse en juez de su valor, pues tierra sabe que son ambos. Está convencido de que su mayor rareza o frecuencia son obra de la opinión sin fundamento y de la ignorancia de los hombres. Su belleza o fealdad no reside en que sean elogiados o vituperados, sino en su propia naturaleza. Huye de los alimentos exquisitos y renuncia a los placeres del amor. Ante las exigencias del cuerpo no se alinea con la opinión común, ni aguarda al cocinero ni el jugo de hierbas ni el olor de un asado, ni envuelve con su miradas a Friné ni a Lais ni a la esposa, la hija pequeña o la criada de nadie, sino que, cuando, en la medida de lo posible, ha colmado el cuidado de su cuerpo con lo que encuentra al azar y ha aliviado el fastidio por él producido, extiende su mirada desde lo alto de la cumbre del Olimpo sobre los demás hombres *que vagan por la oscuridad de las praderas del Ate* [Empédocles 21 DK] y que, soportan, por unos placeres absolutamente insignificantes, sufrimientos que ni los poetas más ingeniosos narran acerca del Cocito y del Aqueronte. Éste es el camino más corto. Es necesario, pues, colocarse completamente fuera de sí mismo y darse cuenta de que se es un ser divino y mantener la inteligencia de forma infatigable e inamovible en los pensamientos divinos, impolutos y puros, despreciando en cambio todo lo relativo al cuerpo y juzgándolo, como Heráclito, más inmundo que basura [Heráclito 96 DK], colmando sus cuidados de la manera más simple, mientras el dios ordene servirse del cuerpo como de un instrumento". (Trad. J. García Blanco).

2) Sabios y necios.

B.II.2.1 = Cicerón, *Tusc.* V, 81-82

"Y es que es propio del sabio no hacer nada de lo que pueda arrepentirse ni nada contra su voluntad, sino hacerlo todo con nobleza, firmeza, seriedad y honestidad, no esperar nada como si hubiera de ocurrir con certeza, no admirarse de nada cuando haya sucedido, ni aunque parezca que ha sucedido de forma inesperada y novedosa, sino referirlo todo a su propia voluntad y mantenerse fiel a sus propios juicios. No puedo, sin duda, imaginarme un estado más feliz que éste. La argumentación de los estoicos es ciertamente fácil: como piensan que el bien supremo consiste en estar de acuerdo con la naturaleza y en vivir en armonía con ella, y como este comportamiento lo consideran, no sólo deber, sino facultad propia del sabio, necesariamente concluyen que aquel que posee el bien supremo, posee también la felicidad. Así, la vida del sabio es siempre feliz". (Trad. M. Mañas Núñez).

B.II.2.2 = Estobeo, *Ecl.* II, 66, 14-67, 4 = SVF III, 560

"Y dicen también que el sabio hace bien todas las cosas que hace; es evidente. En efecto, de la misma manera que decimos que el flautista o el citarista hace bien todas las cosas, sobreentendióndese que son las relativas a la flauta o a la cítara, así también la persona prudente hace bien todas las cosas que hace y, por Zeus, también aquellas que no hace. Así pues, por realizar todas las cosas según la recta razón y según la virtud, que es un arte en relación con toda la vida, supusieron como una consecuencia el principio de que el sabio hace bien todas las cosas; y analógicamente también el hombre vil todas cuantas hace las hace mal, según todos los vicios". (Trad. F. Maldonado Villena).

B.II.2.3 = Estobeo, II, 67, 13 = SVF III, 654

"Afirman que sólo el sabio es un buen adivino, poeta, orador, dialéctico y crítico, pero no en todas las cosas, pues algunas de ellas necesitan la adquisición de ciertos principios teóricos. Sostienen que el arte adivinatorio es la ciencia teórica de las señales que, procedentes de los dioses o demónes, se dirige a la vida humana; e igualmente también las especies del arte adivinatorio". (Trad. F. Maldonado Villena).

B.II.2.4 = Cicerón, *De divin.* II, 129 = SVF III, 607

"Tus estoicos, por otra parte, dicen que nadie puede ser adivino, a excepción del sabio". (Trad. A. Escobar).

B.II.2.5 = Filón de Alejandría, *De septenario et festis diebus* 279, II = SVF III, 610

"[Que los sabios] durante toda su vida celebran la fiesta". (Trad. F. Maldonado Villena).

B.II.2.6 = Cicerón, *Tusc.* III, 15 = SVF III, 570

"Además, es necesario que, quien sea fuerte, sea también magnánimo; y que quien sea magnánimo, sea invencible; y que, quien sea invencible, desprecie las cosas humanas y las considere inferiores a él; mas nadie puede despreciar las cosas que pueden causarle aflicción; de ellos se infiere que el hombre fuerte nunca padece aflicción; pero todos los sabios son fuertes; luego al sabio no le afecta la aflicción. Y así como el ojo inflamado no está en buena disposición para cumplir su función y también las restantes partes del cuerpo o el cuerpo entero, cuando se ve obligado a abandonar su estado normal, descuida su propio deber y función, así también el alma alterada no es apta para desempeñar su función. Ahora bien, la función del alma es hacer buen uso de la razón y el alma del sabio siempre está dispuesta para hacer el mejor uso de la razón; nunca, pues, está perturbada. Pero la aflicción es una perturbación del alma; luego el sabio siempre estará libre de aflicción". (Trad. M. Mañas Núñez).

B.II.2.7 = Quintiliano, *Inst. orat.* XII, 1, 18 = SVF I, 44

"Por eso, si a estos varones les faltó la virtud suprema, a quien preguntara si fueron oradores les responderé como los estoicos si se les preguntara si Zenón, Cleantes o Crisipo fueron sabios: fueron, sin duda, grandes y venerables, más no consiguieron, sin embargo, la cumbre de la naturaleza humana". (Trad. A. J. Cappelletti).

B.II.2, 8 = Diogeniano en Eusebio *Praep. evang.* VI, 264b = SVF III, 668.2-3

"¿Cómo verdaderamente puedes afirmar que no te parezca que no está fuera de sí en la misma medida que Orestes y Alcmeón, excepto el sabio? ¿Afirmas que sólo han existido uno o dos sabios, mientras que las demás personas por su imprudencia están fuera de sí lo mismo que los antes mencionados? Ante todo, en efecto, ni de ti mismo [Crisipo] dices que eres sabio". (Trad. F. Maldonado Villena).

B.II.2.9 = Estobeo, *Ecl.* II 7, 11, 99 = SVF I, 216

"De acuerdo con Zenón y con los filósofos estoicos hay dos tipos de hombres: los sabios y los necios; y es propio de los sabios practicar las virtudes toda la vida, y de los necios practicar los vicios. Por eso, unos aciertan siempre en todo lo que llevan a cabo, otros, se equivocan". (Trad. A. J. Cappelletti).

B.II.2.10 = Estobeo, *Ecl.* II, 9, 9 W = SVF III, 567

"El sabio, por servirse en todo lo que realiza de las experiencias de la vida, hace bien todas las cosas, lo mismo que prudentemente, sensatamente y según las demás virtudes; pero el necio, por el contrario, malamente. El sabio es grande, fuerte, alto y vigoroso. Grande, porque puede llegar a las cosas que existen y yacen para él según la elección; fuerte, porque se ha desarrollado por todas partes; alto, porque participa de la altura que corresponde al hombre noble y sabio; vigoroso, porque ha adquirido la fuerza que le corresponde, siendo invencible y difícil de subyugar. Por lo que, también, ni es obligado por nadie ni a nadie obliga; ni es impedido ni impide; ni es forzado por nadie ni a nadie fuerza personalmente; ni manda ni es mandado; ni hace mal a nadie ni él mismo es objeto de males; ni cae en el mal ni hace caer a otra persona en él; ni es engañado ni engaña a otro; ni miente ni ignora, ni se oculta, ni acepta la mentira en manera alguna; es muy feliz, tiene buena suerte, es bienaventurado, dichoso, piadoso, amante

de la divinidad, resolutivo, apto para reinar, para ser estratega, político, hábil administrador y hombre de negocios. Los necios tienen todas las cosas contrarias a éstas". (Trad. F. Maldonado Villena).

B.II.2. 11 = Estobeo II, 108, 5 = SVF III, 630

"El sabio es sociable, afable, persuasivo y, por medio del trato, apto para captar el afecto y la amistad, ya que se acomoda lo mejor posible a la mayoría de la gente, por lo que también es encantador, gracioso, convincente, y, además, lisonjero, certero, oportuno, sagaz, sencillo, no rebuscado, franco y natural; mientras que el necio está sujeto a todas las cosas contrarias. Afirman que el hablar con ironía es propio de los necios, pues ningún hombre libre y de bien habla irónicamente; igualmente también el hablar con sarcasmo, que es hablar irónicamente, pero con cierta mofa. Sólo los sabios admiten la amistad, porque sólo en éstos se da la identidad de sentimientos respecto a las cosas de la vida; la identidad de sentimientos es la ciencia de los bienes comunes. En efecto, es imposible que una verdadera amistad, y no falsa, exista sin confianza y firmeza; entre los hombres viles, que son desconfiados, faltos de firmeza y poseedores de opiniones polémicas, no existe la amistad, pero, sin embargo, sí existen algunas otras relaciones y reuniones externas obligadas por la necesidad y la opinión. Pero sostienen también que el amar, el acoger cariñosamente y el querer es propio sólo de los sabios". (Trad. F. Maldonado Villena).

B.II.2.12 = Diógenes Laercio VII, 121-125 = SVF III, 355, 617, 641 y 664

"Dicen que el sabio actuará en política, a no ser que algo se lo impida, según dice Crisipo en el libro primero de *Sobre los modos de vida*. Pues así contendrá el vicio e incitará a la virtud. Y se casará, según dice Zenón en su *República*, y engendrará hijos. Además [afirman que] el sabio no tendrá opiniones, es decir, que no dará su asentimiento a ninguna falsedad. Y que él vivirá como un cínico. Pues el cinismo es un camino abreviado hacia la virtud, según Apolodoro en su *Ética*. E incluso probará la carne humana en alguna circunstancia. Sólo él es libre, mientras que los necios son esclavos. Porque la libertad es la facultad de actuar por sí mismo, y la esclavitud, la privación de esa autodeterminación. También hay otra esclavitud que consiste en la sumisión, y una tercera, que reside en el ser propiedad de otro y estar sometido, a la que se opone la dominación del amo, que es también ella algo malo.

Y no sólo son libres los sabios, sino también los reyes, siendo el reinar un poder absoluto, que sólo en los sabios puede sostenerse, según dice Crisipo en su tratado *Sobre el sentido fundamental de los términos de Zenón*. Pues afirma que el que manda posee conocimientos de lo bueno y lo malo y que ninguno de los necios posee esa ciencia.

Y por igual razón son los únicos magistrados, jueces y oradores, y no lo es ninguno de los necios. Además son infalibles porque son incapaces de caer en un fallo. Y son inofensivos; pues no dañan a otros ni a sí mismos. Y no son compasivos ni conceden perdón a nadie. Pues no transigirán en las penas impuestas por la ley, ya que el ceder y la piedad y la misma indulgencia son muestras de debilidad de un alma que se finge bondadosa ante los castigos. Tampoco consideran que éstos sean demasiado duros.

Y, además, no sentirán asombro de ninguna de las supuestas maravillas, como las cavernas de Caronte, los flujos y reflujos marinos, los manantiales de aguas calientes y las erupciones de fuego. Por otro lado tampoco vivirá en la soledad, dicen, el hombre de bien. Pues es sociable por naturaleza y activo.Y además practicará el esfuerzo físico para fomentar la resistencia del cuerpo.

El sabio rezará, dicen, pidiendo los bienes a los dioses, según dicen Posidonio en el libro primero de *Sobre los deberes* y Hecatón en el libro tercero de *Sobre los prodigios*. Afirman incluso que la amistad sólo se da entre los buenos, por su semejanza mutua. Dicen que ella [la amistad] es una cierta comunidad en las cosas de la vida, al tratar a los amigos como su fuéramos nosotros mismos.

Demuestran que el amigo es digno de ser elegido por sí mismo, y que la pluralidad de amigos es buena. Y que entre los necios no existe la amistad y que ningún malvado tiene un amigo. Y que todos los insensatos andan locos; porque no son sensatos, sino que lo hacen todo de acuerdo con la locura, que es idéntica a la insensatez.

Y que todo lo hace bien el sabio, como decimos que Ismenias tocaba bien todas las tonadas de flauta. Y todo pertenece a los sabios. Pues la ley les ha otorgado una libertad de actuación total. Se dice que algunas cosas son propiedad de los necios, de igual manera que incluso de los injustos, que es como decimos que algo es propiedad de la ciudad en un sentido, y que en otro es de sus usuarios". (Trad. C. García Gual).

B.II.2.13 = Diógenes Laercio VII, 119 = SVF III, 606

"[Los sabios] son divinos, pues tienen, por así decirlo, a Dios dentro de ellos. En cambio, el necio es ateo. El ser ateo tiene doble sentido: se dice del que se enfrenta a la divinidad y del que niega lo divino. Esto no se aplica a cualquier individuo malo. Los buenos son piadosos; pues la piedad es el reconocimiento del culto divino. Por lo tanto incluso harán sacrificios a los dioses y se conservarán puros. Y los dioses los aprecian [a los sabios y buenos]. Pues son reverentes y justos ante la divinidad. Los únicos sacerdotes son los sabios. Pues ellos han meditado a fondo sobre las ceremonias religiosas, la construcción de los templos, las purificaciones y los demás asuntos íntimamente referidos a los dioses". (Trad. C. García Gual).

B.II.2.14 = Séneca, *ad Luc.* 9, 14-16 = SVF III, 674 y II, 1065

"Quiero señalarte también la distinción de Crisipo. Dice que el sabio no carece de nada y que, no obstante, tiene necesidad de muchas cosas, 'por el contrario el necio no tiene necesidad alguna (porque de nada sabe hacer uso), pero carece de todo'. El sabio precisa de las manos, de los ojos y de muchos bienes indispensables para el uso cotidiano, pero no carece de nada porque carecer supone necesidad, y para el sabio nada hay necesario.

Así pues, aunque el sabio se contente consigo mismo, precisa de amigos; de éstos desea tener el mayor número, no para vivir felizmente, puesto que también vivirá feliz sin amigos. El bien supremo no busca equipamiento del exterior, se cultiva en la intimidad, procede enteramente de sí mismo. Comienza a estar subordinado a la fortuna, si busca fuera alguna parte de sí.

Con todo, ¿cuál ha de ser la vida del sabio, si queda sin amigos, metido en prisión, o abandonado entre gente extraña, o detenido en una larga travesía, o arrojado a una playa desierta? ¿Cuál es la de Júpiter, cuando destruido el mundo, confundidos los dioses en uno, quedando poco a poco inactiva la naturaleza, se recoge en sí mismo entregado a sus pensamientos? Algo similar hace el sabio: se concentra en sí mismo, vive para sí". (Trad. I. Roca Meliá).

B.II.2.15 = Estobeo II, 101, 5 = SVF III, 587

"Los hombre viles no participan de ninguno de los bienes, puesto que el bien es la virtud o lo que participa de la virtud; las cosas que están en estrecha relación con los bienes, cosas que precisamente son de las que se tiene necesidad, porque son ventajosas, sólo a los hombres de bien corresponden; lo mismo que también las cosas que están en estrecha relación con los males, cosas que precisamente son de las que no se tiene necesidad, sólo a los hombres viles atañen, pues son perjuicios. Y por esto todos los hombres de bien están exentos de daño: por no ser capaces de hacer daño ni de ser objeto de daño; pero los hombres viles por el contrario". (Trad. F. Maldonado Villena).

3) El sabio, como los atletas y los gladiadores, se crece ante las dificultades

B.II.3.1 = Séneca, *De prov.* 2, 1-4

"¿Por qué al hombre bueno le suceden tantas desgracias? Nada malo puede sucederle al hombre bueno: los elementos contrarios no se mezclan. Del mismo modo que tantos ríos, tantas lluvias caídas de lo alto, el enorme caudal de los manantiales medicinales no cambian el sabor del mar, ni siquiera lo suavizan, así el ataque de las desgracias no cambia el espíritu de un hombre bueno: permanece inmutable y todo lo que le sucede lo adapta a su modo de ser: en efecto, es más poderoso que cualquier circunstancia externa. Y no digo: no la percibe, sino: la vence: es más, tranquilo y sereno se eleva ante los ataques. Toda desgracia la considera una prueba. ¿Y quién, si está predispuesto a la honradez, no apetece el esfuerzo justo y no está dispuesto a cumplir con su deber en medio del peligro? Para un hombre activo ¿el ocio no supone un castigo? Vemos que los atletas, que cuidan de su vigor físico, compiten con los más fuertes, y exigen a quienes los preparan para la competición que empleen todas sus fuerzas contra ellos; permiten que se les golpee y maltrate, y si no encuentran una pareja a su altura, se lanzan simultáneamente sobre muchos. Se marchita la virtud sin adversario: entonces se ve cuán grande es y cuál es su poder, cuando muestra lo que es capaz de resistir. Conviene que sepas que lo mismo deben hacer los hombres buenos: no temer las circunstancias duras y difíciles y no quejarse del

destino; tomarlo todo por el lado bueno, transformarlo en bueno. No importa el qué, sino el cómo lo soportes". (Trad. C. Codoñer).

B.II.3.2 = Séneca, *ad Luc.* 13, 1-3

"Sé que tienes muchas entereza; pues aun antes de adiestrarte con la enseñanzas saludables que ayudan a superar las penalidades, ya te lisonjeabas bastante ante la fortuna; y mucho más, después que entablaste una pugna con ella y comprobaste tus fuerzas, que sólo entonces pueden inspirar segura confianza en sí mismas, cuando de uno y otro lado surgieron muchas dificultades y alguna vez hasta han arreciado de muy cerca. De esta suerte se pone a prueba el auténtico valor que no va a ceder ante el capricho ajeo; ésta es su piedra de toque.

No puede aportar gran entusiasmo a la competición el atleta que nunca ha sido magullado; aquel que contempló su propia sangre, cuyos dientes crujieron con el pugilato, aquel que, zancadilleado, soportó todo el peso del adversario y, derribado, no abatió su ánimo, quien en todas sus caídas se levantó más porfiado, ese tal desciende a la liza con más confianza.

Por eso, para continuar con este símil, a menudo la fortuna llegó a superarte, y, sin embargo, no te entregaste, antes te sobrepusiste y enfrentaste con ella con más energía; grande ánimo, en efecto, se infunde a sí misma la virtud que ha sido espoleada". (Trad. I. Roca Meliá).

B.II.3.3 = Séneca, *ad Luc.* 78, 16

"¡Cuántos golpes reciben los atletas en el rostro, cuántos en todo el cuerpo! Pero soportan toda clase de tormentos por el afán de la gloria; ni los sufren tan sólo porque combaten, sino en orden a combatir: su misma preparación es un tormento. También nosotros superemos todo obstáculo; la recompensa que nos aguarda no es la corona, sino la palma, no el tañido del heraldo que impone silencio antes de proclamar nuestro nombre, sino la virtud, la firmeza del alma y la paz conseguida para el futuro, si de una vez, en algún combate, hemos derrotado a la fortuna". (Trad. I. Roca Meliá).

B.II.3.4 = Epícteto, *Diss.* I, 24, 1-5

"Las circunstancias difíciles son las que muestran a los hombres. Por tanto, cuando des con una dificultad, recuerda que la divinidad, como un maestro de gimnasia, te ha enfrentado a un duro contrincante.

- ¿Para qué? – pregunta
- Para que llegues a ser un vencedor olímpico. Pero no se llega a ello sin sudores". (Trad. P. Ortiz García).

B.II.3.5 = Epícteto, *Diss.* 1, 29, 33-37

"Eso hay que recordar y saber cuando a uno le llaman a una circunstancia semejante: que ha llegado el momento de demostrar si estamos instruidos. Pues el joven que sale de la escuela y va a dar en una circunstancia así es semejante al que ha estudiado cómo resolver silogismos y si alguien le propone uno fácil le dice: 'Proponedme mejor uno bien complicado, para que me ejercite'. También a los atletas les desagradan los contrincantes de poco peso: 'No me levanta', dice. Ése es un muchacho bien dotado. Pues no, sino que cuando la ocasión le reclama ha de llorar y decir: 'Quisiera aprender todavía'. ¿El qué? Si no lo aprendiste como para demostrarlo con las obras, ¿para qué lo aprendiste? Yo pienso que alguno de los que están sentados aquí está sufriendo en sus adentros y diciendo: '¡Y que a mí no me llegue una circunstancia como la que le llegó a ése! ¡Que yo ahora me consuma sentado en un rincón, pudiendo ser coronado en Olimpia!. Así debíais ser todos vosotros. Por otra parte, entre los gladiadores del César, los hay que se enfadan porque nadie los hace avanzar ni los empareja y ruegan a la divinidad y se acercan a los encargados para pedirles combatir; y entre vosotros ¿ninguno se mostrará como ellos?" (Trad. P. Ortiz García).

B.II.3.6 = Epícteto, *Diss.* III, 22, 53-57

"Piénsalo con más cuidado, conócete a ti mismo, interroga a tu genio, no lo intentes sin la divinidad. Y si te lo aconseja, sabe que quiere hacerte grande o que recibas muchos golpes. Y es que el ser cínico también conlleva esa ventaja: ha de ser azotado como un asno; y, azotado, querer a los que le azotan como padre de todos, como hermano. Pero no, sino que si alguien te azota, ponte en medio y grita:

‘¡César! ¡Lo que he de sufrir en tu paz! ¡Vayamos al procónsul!’ Pero, ¿qué es para el cínico el César o el procónsul? ¿O cualquier otro, excepto el que le ha enviado y a quien sirve, Zeus? ¿A qué otro invoca, sino a él? ¿No está convencido de que si le pasa alguna de esas es él [Zeus] quien lo pone a prueba? Sin embargo, Heracles, puesto a prueba por Euristeo, no creía ser desdichado, sino que cumplió todo lo ordenado diligentemente. Y, sin embargo, éste, entrenado y puesto a prueba por Zeus, ¿va a ponerse a gritar y enfadarse, cuando es digno de llevar el cetro de Diógenes?”. (Trad. P. Ortiz García).

4) Consideraciones críticas sobre el sabio estoico

B.II.4.1 = Alejandro de Afrodisia, *De fato* 28, 199, 7 = SVF III, 658

“Los que necesariamente afirman una y otra vez que necesariamente somos o llegamos a ser de este tipo [o sabios o necios], y no nos dejan la posibilidad de hacer estas cosas o no hacerlas, por medio de las cuales llegaríamos a ser tales ¿cómo no estarán de acuerdo en que de todos los seres vivientes el hombre ha resultado ser por naturaleza el peor, en virtud del cual, afirman, que han sobrevenido las demás cosas, en la idea de que las llevará a cabo con vistas a su propia salvación? Pues si sólo la virtud y el vicio son, según ellos, la una un bien, el otro un mal, y la mayoría de los hombres son malos, y más bien se dice por ellos que uno o dos han llegado a ser buenos, como si fuesen unos seres extraordinarios y antinaturales más raros que el ave Fénix de los etíopes, mientras que todos los malos por igual son semejantes entre sí, ya que en nada se diferencian unos de otros, sino que están fuera de sí por igual todos cuantos no son sabios ¿cómo no sería el hombre el ser viviente más desafortunado de todos, al serle connaturales y asignados por la suerte el vicio y el estar fuera de sí?. (Trad. F. Maldonado Villena).

B.II.4.2 = Plutarco, *De comm. not*. 1061 e

“Pero también es contraria a las nociones comunes aquella opinión de que ningún ser humano se alegra cuando de los mayores males pasa a estar entre los mayores bienes. Y, sin embargo, es esto lo que le sucede al sabio de esos estoicos. En efecto, tras haber pasado de la cima del vicio a la cima de la virtud, tras haber escapado a la vida más miserable al tiempo que ha adquirido la más dichosa, no da ninguna muestra patente de alegría ni le entusiasma ni conmueve una transformación de tal magnitud, a él que se ha apartado de toda infelicidad y perversidad y ha alcanzado una segura y firme plenitud de bienes.

Es contrario a la noción común que el mayor de los bienes consista en ser inquebrantable y firme en los juicios, pero no tenga necesidad de él quien avanza hacia la cima del progreso moral ni se preocupe por él una vez que lo ha alcanzado, sino que muchas veces ni siquiera mueva un dedo precisamente por esa seguridad y firmeza, que consideran un bien grande y perfecto”. (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

B.II.4.3 = Plutarco *De Stoic. repugn.* 1043 a-1044b = SVF 703, 704, 691, 701 y 579

“Hay un tratado de Crisipo titulado *Sobre los géneros de vida*, en cuatro libros. En el cuarto libro dice que el sabio está libre de ocupaciones, actúa por propia iniciativa y se dedica a sus propios asuntos. Éstas son sus palabras: ‘Pues yo al menos pienso que el hombre prudente está libre de ocupaciones o se compromete en pocas ocupaciones y se dedica a sus propios asuntos, puesto que dedicarse a sus propios asuntos y comprometerse en pocas ocupaciones son rasgos igualmente distintivos del hombre sabio’. Opiniones más o menos parecidas ha expresado en *Sobre las cosas elegibles por sí mismas*, con las siguientes palabras: ‘En realidad, la vida tranquila parece tener cierta seguridad y ausencia de peligro, pese a que la mayoría de la gente sea incapaz de tomar conciencia de eso’. Es evidente que tal afirmación no desentona en el caso de Epicuro, porque suprime la Providencia divina al hacer que sus dioses estén libres de toda ocupación.

Sin embargo, en el libro primero de *Sobre los géneros de vida* el propio Crisipo afirma que el sabio aceptará de buena gana el poder real y se lucrará con él, y si no es rey él en persona, vivirá en la corte de un rey y marchará a la guerra con un rey del tipo de Idantirso de Escitia o Leucón del Ponto. Traeré aquí a colación el estilo tan particular de Crisipo, para ver si, lo mismo que con la primera y la última nota de la escala se hace un acorde, es igual de coherente la vida de un hombre que elige estar libre de ocupaciones y comprometerse en pocos asuntos, pero luego monta a caballo con los escitas y se implica en las empresas de los tiranos del Bósforo, por no se sabe qué obligación: ‘En efecto –dice-

ateniéndonos a estas reflexiones, examinemos de nuevo la tesis de que el sabio marchará a la guerra con monarcas y vivirá en cortes reales, pues, si bien algunos ni siquiera suponen esta posibilidad a causa de consideraciones similares, nosotros en cambio la admitimos precisamente en razón de argumentos similares'. Y un poco más abajo: 'Pero no sólo vivirá con los que han hecho algún progreso y se han disciplinado en ciertos hábitos y conductas, como, por ejemplo, en las cortes de Leucón e Idantirso'. Algunos acusan a Calístenes de zarpar al encuentro de Alejandro con la esperanza de reconstruir Olinto, como hizo Aristóteles con Estagira, y aplaude a Éforo, a Jenócrates y a Menedemos porque declinaron la invitación de Alejandro. ¡Pero Crisipo, por afán de lucro, mete al sabio de cabeza en Panticapio y en el desierto de los escitas!

Y, en efecto, que el sabio hace esto a fin de tener trabajo y de lucrarse lo ha dejado claro también antes al establecer tres actividades lucrativas muy especialmente apropiadas para el sabio: el lucro obtenido de la realeza, el que extrae de los amigos y, en tercer lugar, además de éstos, el del ejercicio de la sofística. Sin embargo, en muchos pasajes elogia hasta la extenuación estos versos: *Porque, ¿de qué [tienen necesidad] los mortales, sino de dos cosas sólo, / el grano de Demeter y la bebida de acuoso fluir?* [Eurípides, frg. 892, 1-2 Nauck]; y en los libros de su tratado *Sobre la naturaleza* afirma que el sabio, si pierde la mayor de las fortunas, pensará que ha dejado escapar una sola dracma. Pero tras haberlo encumbrado y enaltecido hasta ese punto en el pasaje anterior, en el siguiente lo hunde otra vez en la vida mercenaria y en la sofistería. Porque –según dice- pedirá su salario y unas veces cobrará por anticipado, nada más empezar, otras cuando haya transcurrido un tiempo para el discípulo, y aunque esta alternativa, dice, es más benévola, es más segura la de cobrar por anticipado, porque la situación se presta a agravios. Dice así: 'Los que tienen inteligencia exigen el salario no a todos del mismo modo, sino que lo hacen de un modo diferente que la mayoría de la gente, es decir, cuando la oportunidad se lo aconseja, sin prometer que los harán virtuosos –y eso en el plazo de un año-, sino que harán cuanto esté en su mano en el tiempo acordado'. De nuevo, más adelante: 'deberá saber el momento oportuno, esto es, si debe cobrar el salario de inmediato, nada más presentarse los discípulos, como ha hecho la mayoría, o bien darles un tiempo, teniendo en cuenta que, si bien esta situación está expuesta a mayores agravios, podría parecer más benévola'.

¿Y cómo va el sabio o a desdeñar riquezas, si por dinero transmite la virtud bajo contrato (y, si no la transmite, exige su ridículo salario porque ha hecho lo que estaba en su mano), o a estar por encima de todo daño, si se cuida de no ser agraviado en relación con su ridículo salario? Pues nadie es agraviado si no recibe daño, motivo por el que ha declarado en otros pasajes que el sabio no es víctima de agravios, pese a que aquí sostiene que la situación se presta a agravios". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

B.II.4.4 = Plutarco, *Stoic. Absurd. Poet.* 1058 a

"También Atenea suprimió de Odiseo las arrugas de la cara, la calvicie y la deformidad para que tuviera una hermosa apariencia. En cambio, el sabio de esos estoicos, cuyo cuerpo no ha sido abandonado por la vejez sino que incluso ha agregado y acumulado molestias adicionales, si se queda –pongamos por caso- corcovado, desdentando, tuerto, no es feo ni deforme ni malcarado. Pues igual que los escarabajos, según dicen, dan de lado el aceite perfumado y van detrás de los malos olores, así también el amor estoico persigue la compañía de los más feos y deformes, pero cuando a causa de la sabiduría mudan a una figura bella y bien proporcionada, les da la espalda". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

B.II.4.5 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* III, 246 = SVF III, 745

"Y también Crisipo está de acuerdo con esas cosas. De hecho, en su *República* dice: 'Y a mí me parece bien que eso se establezca así; como incluso ahora se acostumbra no sin razón en muchos pueblos: que la madre engendre hijos de su hijo, y el padre de su hija, y el hermano de su hermana". (Trad. de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

B.II.4.6 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* XI, 194 = SVF III, 752

"En su obra *Sobre el deber*, hablando minuciosamente sobre la tumba de los padres, [Crisipo] dice literalmente: 'Muertos los padres, se ha de hacer uso de tumbas muy sencillas, en la idea de que el cuerpo, como la uña o el cabello, nada es para nosotros, ni de una tal atención o consideración estamos

necesitados. Por lo que también, si las carnes son útiles para la comida, harán uso de ellas, como también de las partes propias; así de un pie cortado conviene hacer uso de él y de las partes similares. Pero si ellas mismas son inútiles, o, habiéndolas enterrado, harán una tumba, o, habiéndolas quemado, dispersarán la ceniza, o, habiéndolas quemado, ninguna atención les prestarán, como a una uña o a un cabello'" (Trad. F. Maldonado Villena).

B.II.4.7 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* III, 201 = SVF III, 755

"Y vemos también a los estoicos decir que no es impropio convivir con una prostituta ni ganarse la vida con el oficio de una ramera". (Trad. de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

B.II.4.8 = Diógenes Laercio VII, 32-33 = SVF I, 259, 226, 222, 267, 268 y 257

"Algunos, sin embargo, entre los que figuran los seguidores del escéptico Casio, le hacen [a Zenón] reproches en muchos puntos, diciendo en primer lugar que él manifestaba al comienzo de su *República* que la educación general es inútil, y, más adelante, que todos los no virtuosos son enemigos y hostiles, esclavos y extraños entre sí unos de otros, incluso los padres a los hijos, los hermanos a los hermanos y los parientes a sus parientes.

En otro lugar en la *República* sostendría que ciudadanos, amigos, familiares y libres lo son solamente los virtuosos, de modo que para los estoicos los padres y los hijos son enemigos mutuos. Porque no son sabios. De igual forma también predicaba, le critican, en la *República*, a lo largo de doscientas líneas, la comunidad de mujeres, y prohibía la construcción de templos, tribunales y gimnasios en las ciudades. Acerca de la moneda escribía esto: 'que no hay que creer que la moneda sea una creación necesaria ni para el intercambio ni para los viajes al extranjero'. E invita a hombres y mujeres a usar la misma vestimenta y a no mantener oculta ninguna parte de su cuerpo" (Trad. C. García Gual).

B.II.4.9 = Diógenes Laercio VII, 131 = SVF III, 700

"Sostienen la tesis de que entre los sabios las mujeres deben ser comunes, de modo que cualquiera pueda servirse de la primera que encuentre, como dice Zenón en su *República* y Crisipo en *Sobre la república* (y también Diógenes el Cínico y Platón).

Amaremos por igual a todos los niños con afecto de padres, y desaparecerán los celos por motivos de adulterio. El mejor régimen de gobierno es una mezcla de democracia, monarquía y aristocracia". (Trad. C. García Gual).

B.II.4.10 = Horacio, *Sátiras* I, 3, 124-142

"... Si es rico sólo el sensato (*sapiens*)
y buen zapatero y hermoso, y además rey, ¿por qué
deseas lo que tienes? Y dice: 'No entiendes lo que dice
el maestro Crisipo: el sensato nunca se hizo ni zapatos
ni sandalias y, sin embargo, el sensato es zapatero'.
¿Cómo? 'Igual que, aunque calle, Hermogenes es
óptimo cantante y músico, igual que el sutil Alfeno,
tras tirar todas las herramientas de su oficio y cerrar su
tienda, seguía siendo zapatero; así sólo el sensato es
el mejor artesano, así es rey'. Unos gamberros te
mesan la barba: no los apartas con tu bastón,
te incordiarán en tropel y desdichado te desgañitarás
ladrándoles, tú, el mayor de los grandes reyes.
Por no alargar la cosa: mientras tú, el rey, por un chavo,
irás a los baños sin ningún asistente que te acompañe,
salvo el inepto Crispino, a mí me perdonarán mis
amables amigos, si peco tontamente en algo.
Recíprocamente yo toleraré gustoso sus faltas y de
ciudadano privado viviré más feliz que tú siendo rey"
(Trad. H. Silvestre).

III) El sabio escéptico

1) Pirrón de Elis, modelo de sabio escéptico

B.III.1.1 = Diógenes Laercio IX, 61-62 y 66-68 = 1a, 6, 7, 9, 10, 28, 60, 61a-d, 15a, 16 y 20 DC

"Pirrón de Élide era hijo de Plistarco, según relata Diocles. Según cuenta Apolodoro en su *Cronología*, fue antes pintor; fue discípulo de Brisón el hijo de Estilpón, como dice Alejandro en sus *Tradiciones*, y después de Anaxarco, al que acompañó por todas partes, de modo que se relacionó con los gimnosofistas en la India y con los Magos. A partir de estos contactos se cree que filosofó del modo más severo, introduciendo la doctrina de la incomprensibilidad y de la suspensión del juicio, como afirma Ascanio de Abdera. Pues aseguraba que nada es bueno ni malo ni justo ni injusto. Y de igual modo que en todas las cosas nada es de verdad, sino que los hombres actúan en todo por convención y costumbre, pues no es cada cosa más lo uno que lo otro.

Era consecuente con esto en su vida, sin desviarse ni tomar precauciones ante nada, enfrentándose a cualquier cosa, a lo que le saliera al paso, tanto carros como precipicios y perros, con total inadvertencia de sus sensaciones. Sin embargo le ponían a salvo, según dicen los seguidores de Antígono de Caristo, sus amigos que le acompañaban. Enesidemo, en cambio, afirma que mantuvo en su filosofía el principio de la suspensión de juicio, pero que actuaba en la vida cotidiana desprevenidamente"

(...)

"Convivía piadosamente con su hermana, que era comadrona, según dice Eratóstenes en su *Acerca de la riqueza y la pobreza*, y a veces llevaba cosas a vender al mercado, como pollos, por caso, y cochinillos, e incluso hacia la limpieza casera con indiferencia. Se cuenta que incluso lavaba a su cerdo con total indiferencia. Pero una vez se enfureció, en defensa de su hermana, que se llamaba Filista, y al que se lo echó en cara le replicó que la demostración de indiferencia no la daba en el caso de una pobre mujer. También en una ocasión se sobresaltó al ser atacado por un perro, y, al censurárselo uno, le respondió que era difícil despojarse enteramente del elemento humano. Pero que había que enfrentarse en la medida de lo posible a los acontecimientos, en primer lugar con los hechos, y si no, con el razonamiento.

Cuentan también que, cuando le aplicaron unos medicamentos abrasivos, incisiones y cauterizaciones en una herida, ni siquiera contrajo el entrecejo. Timón expone claramente su disposición de ánimo en sus relatos a Pitón. Además también Filón de Atenas, que fue su amigo íntimo, contaba que se acordaba sobre todo de Demócrito, y otras veces de Homero, citándole con admiración continuamente: *Como la generación de las hojas, así va también la de los hombres* [*Il.* VI, 146]. Y también a propósito de su comparación de los hombres con las avispas, las moscas y los pájaros. También aducía estos versos: *¡Conque, amigo, muere también tú! ¿Por qué tanto de quejas? / Murió también Patroclo, que era mucho mejor que tú* [*Il.* XXI, 106-107]. Y a todos aquellos que apuntan a lo incierto de la condición humana, a lo inútil del esfuerzo y a la puerilidad de los humanos.

Posidonio relata de él el suceso siguiente. Mientras sus compañeros de navegación estaban despavoridos por la tempestad, él, muy sereno, reavivó su ánimo, mostrándoles un cerdito que comía a bordo del barco y diciéndoles que el sabio debía erguirse con una imperturbabilidad semejante. Numenio es el único que dice que tuvo algunos principios de creencia". (Trad. C. García Gual).

B.III.1.2 = Aristocles en Eusebio, *Praep. evang.* XIV, 18, 1-5 = 53 DC

"Ante todo es necesario investigar qué sucede con nuestra propia capacidad para conocer algo, pues si estamos constituidos de tal modo que no conocemos nada, no hay necesidad alguna de continuar investigando otras cosas. También entre los antiguos hubo algunos que se pronunciaron en este sentido y a los que Aristóteles contradijo. También Pirrón de Elis fue un poderoso defensor de esta posición. Él mismo no dejó nada escrito, pero su discípulo Timón dijo que aquel que desee ser feliz debe atender a las siguientes tres cuestiones: en primer lugar, a cómo están constituidas las cosas por naturaleza; en segundo lugar, a qué actitud debemos tomar ante ellas; y, finalmente, a qué les sucede a aquellos que adoptan tal actitud. De acuerdo con Timón, Pirrón afirmaba que las cosas son por igual indiferentes, inmensurables e indiscernibles. Por tal razón, ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones nos dicen

nada verdadero o falso. Por este motivo no debemos confiar en ellas. Antes bien, debemos permanecer sin opiniones, sin vacilaciones e impávidos, diciendo de cada cosa individual que no es más que no es, o que tanto es como no es, o que ni es ni no es. A aquellos que adoptan esta actitud les viene, como dice Timón, primero la afasia y luego la imperturbabilidad, y –dice Enesidemo- el placer. Estos son, pues, los puntos principales de aquello que decían". (Trad. S. Mas).

B.III.1.3 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr*. I, 72

"A la vista de ello, si el animal [el perro] en el que a título de ejemplo pusimos el razonamiento se mostró eligiendo lo apropiado y evitando lo nocivo, teniendo arte para conseguir los apropiado, capaz de cuidar y mitigar sus sufrimientos y no ajeno a la virtud, en todo lo cual consiste la perfección de la razón interior: según eso, tal vez el perro sea perfecto. ¡De ahí –creo yo- que algunos filósofos se honraran a sí mismos con el sobrenombre de tal animal!". (Trad. A. Gallego Cao, Mª T. Muñoz Diego y Mª I. Méndez Lloret).

2) Características del sabio escéptico

B.III.2.1 = Cicerón *Acad.* II, 77

"Jamás alguno de sus predecesores había, no ya expresado, sino ni dicho que el hombre puede no opinar en nada; y que no sólo es posible sino que así es obligatorio para el sabio. A Arcesilao le pareció esta sentencia tanto verdadera como honrosa y digna del sabio. Tal vez le preguntó a Zenón qué ocurriría si el sabio no pudiera percibir nada y si opinar no fuera propio del sabio. Éste, supongo, respondió que en nada opinaría porque hay alguna cosa que puede percibirse. ¿Cuál, pues, sería ésa? La representación, supongo". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

B.III.2.2 = Cicerón, *Acad.* II, 66-67

"¿Cómo, en efecto, puedo no ansiar descubrir lo verdadero, sino que gozo cuando he encontrado algo semejante a lo verdadero? Pero así como juzgo que es muy hermoso ver lo verdadero, así es muy torpe admitir lo falso por verdadero. Y, sin embargo, yo no soy tal que nunca apruebe nada falso, que nunca asienta, que en nada opine; pero investigamos acerca del sabio. Sin duda, yo mismo, por una parte, soy un gran opinador (pues no soy sabio); por otra parte, así dirijo mis pensamientos: no hacia aquella pequeñita Cinosura de cual *Guía nocturna en alta mar los fenicios se fían*, como dice Arato, y tanto más en línea recta pilotean cuanto que disponen de aquella que *Siendo interno su curso, revuélvese en órbita breve*, sino hacia la Hélice y muy resplandecientes Septentriones, esto es, hacia estas doctrinas de aspecto más amplio, no limadas sutilmente. Por ello sucede que yerro y vago en una extensión más basta; pero no se investiga acerca de mí, como dije, sino acerca del sabio se investiga. En efecto, cuando esas representaciones han impresionado con fuerza mi mente o mis sentidos, las acepto e, incluso, algunas veces asiento a ellas (y sin embargo no las percibo, pues nada puede percibirse). No soy sabio, y así, cedo a las representaciones y no puedo resistirlas. Mas Arcesilao, asintiendo a Zenón, piensa que ésta es la capacidad máxima del sabio: precaverse para no ser sorprendido, tomar medidas para no ser engañado; en efecto, nada está más separado sobre el concepto que tenemos sobre la gravedad del sabio que el error, la ligereza, la temeridad. ¿A qué, pues, hablar de la firmeza del sabio? Por cierto, tú también, Lúculo, concedes que él en nada opina. Puesto que esto es admitido por ti, considera primeramente qué fuerza este silogismo: 'Si el sabio asiente alguna vez a una cosa, alguna vez también opinará; es así que nunca opina, luego nunca asentirá a cosa alguna'. Arcesilao aprobaba este silogismo, pues afirmaba la primera y la segunda premisas (algunas veces Carnéades establecía como segunda que el sabio alguna vez asiente; de este modo se seguía que también opina, cosa que tú no admites, y rectamente como me parece). Pero aquella primera, que el sabio, si asintiera, también opinaría, tanto los estoicos como su partidario Antíoco dicen que es falsa, pues que el sabio puede distinguir lo verdadero de lo falso y lo que puede percibirse, de lo que no puede". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

B.III.2.3 = Cicerón, *Acad.* II, 104

"Después de haber expuesto estos tópicos, agrega [Censorino] que en dos maneras se dice que el sabio suspende su asentimiento. En un modo, cuando se entiende esto: que el sabio no asiente a absolutamente a ninguna cosa; en el otro, cuando se abstiene de responder para no verse obligado a aprobar o desaprobar algo, de modo que ni afirma ni niega nada. Que, siendo esto así, admite el primero, de modo que nunca asiente, y mantiene el segundo, de modo que, siguiendo la probabilidad dondequiera que ésta se le presente o le falte, puede responder 'Sí' o 'No'; que, efectivamente, como asevera que el que se abstiene de asentir acerca de todas las cosas es, sin embargo, movido y hace algo, nos deja aquellas representaciones por las cuales somos incitados a la acción y asimismo aquellas respuestas que, cuando hemos sido interrogados, podemos dar en forma afirmativa o negativa siguiendo solamente lo que nos parezca probable, con tal que lo hagamos sin el asentimiento; y que, sin embargo, no son aprobadas todas las representaciones de esta naturaleza, sino aquellas que por ninguna cosa son estorbadas". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

B.III.2.4 = Cicerón, *Acad.* II, 148

"Muy bien –dije-, pero qué piensa Catulo? ¿Qué Hortensio? Entonces Catulo: '¿Yo? –dijo-; me vuelvo a la sentencia de mi padre, que, por cierto, decía ser la de Carnéades, de modo que considero que nada puede percibirse, y estimo que el sabio asentirá a lo no percibido, esto es, opinará, pero de tal manera que entienda que él opina y sepa que nada hay que pueda aprehenderse y percibirse; por lo cual, aunque apruebo aquella *epochê* de todas las cosas, asiento con vehemencia a aquella otra sentencia: que nada hay que pueda percibirse". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

B.III.2.5 = Cicerón *Acad.* II, 59

"Por cierto, es muy absurdo eso que decís: que vosotros seguís las probabilidades si no sois estorbados por alguna cosa. Primeramente ¿cómo podéis no ser estorbados cuando las falsas representaciones no difieren de las verdaderas? Después ¿cuál es el criterio de la verdadera si es común con el de la falsa? De esto nació necesariamente aquella *epochê*, esto es, la suspensión del asentimiento, en la cual Arcesilao se mantuvo más firmemente, si es verdad lo que algunos estiman acerca de Carnéades. En efecto, si nada puede percibirse, lo cual les pareció a ambos, se ha de eliminar el asentimiento, pues ¿qué cosa es tan fútil como aprobar algo no conocido? Por otra parte, todavía ayer oíamos que Carnéades solía también deslizarse alguna vez hasta el grado de decir que el sabio opinará, esto es, caerá en el error. Y bien, para mí, el hecho de que haya alguna cosa que puede aprehenderse (sobre lo cual disputo inclusive hace ya largo tiempo) no es menos cierto que el hecho de que el sabio en nada opina, esto es, que nunca asiente a una cosa falsa o desconocida". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

B.III.2.6 = Sexto Empírico *Adv. Math.* XI, 210-212

"Además, si la sabia prudencia es un arte para conducir la vida, sólo beneficia al sabio que la posee, porque le confiere autocontrol en las inclinaciones hacia el mal y en las aversiones hacia el bien. Ahora bien, la sabia prudencia no sirve en modo alguno al sabio, como hemos mostrado; por tanto, no es un arte para conducir la vida. Pues el así llamado sabio autocontrolado no es llamado autocontrolado ni por el hecho de que no tiene inclinaciones hacia el mal ni aversiones hacia el bien, ni tampoco por el hecho de que, ciertamente, tiene inclinaciones hacia el mal, pero las controla mediante la razón. No puede decirse que es autocontrolado, pues él no forma juicios necios: no controla lo que no tiene. Y así como no puede decirse que el eunuco se controle en los placeres del sexo, ni el débil de estómago en el disfrute de los manjares (pues en ellos no se forman en modo alguno apetitos por tales cosas, de suerte que mediante el autocontrol pudieran resistirlos), del mismo modo no puede decirse que el sabio sea autocontrolado, porque nada surge en él donde ejercer su control. (Trad. S. Mas).

C) LA NATURALEZA Y EL COSMOS

I) Importancia y finalidad de las investigaciones físicas y cosmológicas.

C.I.1 = Cicerón *Tusc.* V, 69-71 = SVF II, 42

"¡Qué gozo, pues, debe experimentar necesariamente el alma del sabio, que vive día y noche en medio de estos cuidados! Por ejemplo, cuando haya observado atentamente los movimientos y revoluciones del mundo entero y haya visto que las innumerables estrellas fijas en el cielo armonizan con el movimiento del propio cielo conservando el puesto a ellas asignado, y que otras siete recorren cada una su propia órbita, muy distantes entre sí tanto en el punto más alto como en el más bajo de la órbita, cuyos movimientos, aunque errantes, determinan no obstante los espacios fijos y precisos de su propia órbita. Ciertamente la contemplación de tales fenómenos suscitó el interés de los antiguos y les incitó a investigar más cosas. De ahí nació la indagación de los principios y, por así decir, elementos seminales de donde se originó y se formó el mundo; y cuál fue el origen de cada especie, inanimada o animada, muda o parlante; qué es la vida, qué la muerte, qué ley rige la incesante transformación de una cosa en otra; de dónde procede la tierra, qué pesos mantiene en equilibrio, sobre qué cavidades reposan los mares, por qué gravedad se ven arrastradas todas las cosas y tienden siempre al centro del mundo, que es el punto más bajo de la esfera.

Cuando el alma se ocupa de tales cuestiones y reflexiona sobre ellas día y noche, surge el famoso conocimiento prescrito por el dios de Delfos, consistente en que la propia mente se conoce a sí misma y se sabe unida a la mente divina, por lo que rebosa de un insaciable gozo. Y es que la propia meditación sobre la esencia y naturaleza de los dioses excita el afán por imitar la eternidad de la divinidad y, cuando ve que las causas del universo se hallan ligadas unas a otras y conexas por necesidad, cuyo fluir desde un tiempo eterno hasta la eternidad está gobernado por una mente racional, no piensa que ella haya sido colocada en el breve espacio de la vida. Cuando el sabio contempla este espectáculo y eleva sus miradas hacia él, o mejor dicho, cuando recorre con la vista todas las partes y extremidades del universo, ¡con qué serenidad examina luego las cosas humanas y las de aquí abajo! De aquí surge la noción de virtud y resultan los géneros y las especies de la virtud; se descubre cuál es el bien supremo al que la naturaleza tiende y cuál el mal extremo, en qué principio deben fundarse los deberes y qué sistema se debe escoger como conducta de vida. Con estas y otras investigaciones similares, se llega fácilmente a la conclusión –y este es el tema de nuestro debate- de que la virtud se basta a sí misma para alcanzar la felicidad". (Trad. M. Mañas Núñez).

C.I.2 = Cicerón *De finibus* I, 63

"[Epicuro] dio gran importancia a la física. Con esta ciencia se puede apreciar el valor de las palabras, la naturaleza del discurso y la relación de consecuencia o contradicción; por otra parte, con el pleno conocimiento de la naturaleza disminuye en nosotros la superstición, nos liberamos del miedo a la muerte, no nos dejamos turbar por la ignorancia, de que, muchas veces, proceden horribles temores; en fin, seremos mucho más morales cuando hayamos aprendido qué exige la naturaleza. Entonces, en verdad, si poseemos un sólido conocimiento científico, guiados por aquella norma que ha como bajado del cielo para enseñárnoslo todo y por la cual deben guiarse todos los juicios sobre la realidad, nunca abandonaremos nuestro parecer vencidos por el discurso de otro" (Trad. V. J. Herrero Llorente).

C.I.3 = Cicerón *De finibus* III, 73

Habla el estoico Catón: "Y tampoco a la física se le ha atribuido el mismo honor sin motivo, pues quien desee vivir de acuerdo con la naturaleza debe partir del estudio de todo el mundo y de su gobierno. Nadie puede juzgar rectamente sobre los bienes y los males, sin haber conocido antes todos los principios que rigen la naturaleza e, incluso, la vida de los dioses, y si está o no de acuerdo la naturaleza del hombre con la naturaleza universal". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

C.I.4 = Cicerón *De finibus* IV, 11-12

Pisón expone la opinión de los peripatéticos: "Reflexiones semejantes pueden hacerse sobre la explicación de la naturaleza propuesta por los peripatéticos y por los vuestros [los estoicos], y no sólo por los dos motivos que pretende Epicuro, es decir, porque libra del terror de la muerte y de los escrúpulos religiosos, sino también porque el conocimiento de las cosas celestes proporciona cierta modestia a quienes ven cuán grande es la moderación y el orden hasta entre los dioses, grandeza del alma a quienes contemplan las obras y hechos de los inmortales, e incluso justicia cuando se ha llegado a conocer el poder, los designios y la voluntad del Soberano Dueño que todo lo gobierna y a cuya naturaleza es inherente, según los filósofos, aquella verdadera razón y ley suprema. Hay en esa misma explicación de la naturaleza cierto inagotable placer nacido de lo conocimiento de las cosas, que es el único gracias al cual, después de cumplir los deberes ineludibles, podemos vivir moral y noblemente". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

C.I.5 = Cicerón *Acad.* II, 127-128

Habla Cicerón, asumiendo una posición académica: "Y sin embargo no considero que deban desecharse esas cuestiones de los físicos, pues la consideración y la contemplación de la naturaleza son como el alimento natural de las almas y los ingenios; por ellas nos elevamos, parece que nos hacemos más altos, miramos desde arriba las cosas humanas y, pensando en las superiores y celestes, desdeñamos estas cosas nuestras como exiguas e insignificantes. La indagación misma de estas cosas, que son las más grandes y las más ocultas a la vez, tiene su deleite. Pero si se presenta algo que parezca verosímil, el alma se llena de un placer humanísimo. Así pues, tanto vuestro sabio [el estoico] como este nuestro [el académico] investigan estas cosas; pero el vuestro para asentir, creer y afirmar; el nuestro para temer opinar temerariamente y para pensar que obra bien consigo mismo si encuentra lo que es verosímil en tales materias". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

C.I.6 = Plutarco, *Stoic. repugn.* 1035 c-d = SVF III 326 y 69

"Escucha lo que dice [Crisipo] acerca de ello en el libro tercero de *Sobre los dioses*: 'No es posible encontrar otro principio ni otro origen de la justicia que el que proviene de Zeus y de la Naturaleza Universal. Pues a partir de ahí ha de empezar toda investigación similar, si es que pretendemos hablar correctamente sobre los bienes y los males'. De nuevo, en las *Tesis de Física*: 'No hay otra manera –ni más apropiada- de acercarse a la doctrina de los bienes y los males ni a las virtudes ni a la felicidad, si no es partiendo de la Naturaleza Universal y del gobierno del mundo'. Y, más adelante, otra vez: 'A estas teorías físicas, en efecto, hay que subordinar las doctrinas de los bienes y los males, porque no existe para éstos otro principio mejor al que puedan referirse, ni merece la pena ocuparse de la especulación física sin o es por otro fin que el de la distinción de los bienes y los males'. Así que la teoría física viene a situarse, según Crisipo, *a un tiempo delante y detrás* [*Iliada* I, 343; *Odisea* xxiv 452] de la ética. Pero, es más, esta subversión del orden es de todo punto impracticable, si hay que colocar aquella doctrina después de ésta pero nada de ésta es posible comprender separadamente de aquélla. Y salta a la vista la contradicción en que cae quien establece que la doctrina física es principio de la doctrina sobre los bienes y los males pero recomienda transmitir aquélla no antes, sino después de ésta". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

II) La concepción epicúrea de la naturaleza.

1) *El instrumentalismo y las explicaciones múltiples*

C.II.1.1 = Epicuro, *Carta a Pitocles* 85-87

"Así que, en primer lugar, hay que pensar que no hay ninguna otra finalidad en el conocimiento de los fenómenos celestes, ya sean expuestos en conexión con otros temas o independientemente, sino la serenidad del ánimo y la confianza segura, así como en las demás cosas. Y no se debe forzar lo imposible ni mantener una misma manera de explicar todas las cosas, ya sea en los razonamientos sobre

los géneros de vida o en la solución de los demás problemas naturales, como por ejemplo el 'todo está compuesto de cuerpo y vacío', o que 'los elementos fundamentales de la naturaleza son átomos' o todas las demás cosas por el estilo que sólo admiten una única explicación acorde con los fenómenos. Eso precisamente no ocurre con los fenómenos celestes, sino que estos admiten una explicación múltiple tanto como causa de su producción como de su esencia en correspondencia con nuestras sensaciones. No hay que investigar la naturaleza según axiomas y leyes impuestas, sino tal como los fenómenos lo reclaman. Pues, desde luego, nuestra vida no está necesitada de insensatez y vana opinión, sino de que tengamos una existencia sin temores. Y todo resulta, en efecto, resuelto con firmeza cuando según un método de explicaciones varias todo queda aclarado de manera acorde a las apariencias, cuando uno da una explicación verosímil de manera convincente sobre esas mismas apariencias. Pero cuando uno acepta y rechaza otra explicación que es igualmente adecuada al fenómeno, es evidente que uno se desvía de cualquier procedimiento de ciencia natural y desemboca en el mito". (Trad. C. García Gual).

C.II.1.2 = Lucrecio, V, 525-533

"Porque es difícil decidir con seguridad cuál de estas causas opera en el mundo [o bien la gran esfera del cielo gira o bien los cielos están inmóviles]; pero es mi propósito enseñar lo que puede suceder y sucede en los varios mundos, creados según planes distintos, e indicar las múltiples causas que pueden originar los movimientos de los astros a través del todo; y de éstas, una debe haber que, en nuestro mundo como en los restantes, anime el movimiento de las estrellas; mas precisar cuál sea, no es propio del que avanza con paso cauteloso". (Trad. E. Valentí Fiol).

2) *Nada surge de la nada, nada apunta a nada: críticas a la teleología*

C.II.2.1 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 38-39

"Así que, en primer lugar, nada nace de la nada. Pues en tal caso cualquier cosa podría nacer de cualquiera, sin necesidad de ninguna simiente. Y si lo que desaparece se destruyera en la nada, todas las cosas habrían perecido, al no existir aquello en lo que se disolvían". (Trad. C. García Gual).

C.II.2.2 = Lucrecio, I, 156-173

"Así, una vez persuadidos de que nada puede crearse de la nada, podremos descubrir mejor lo que buscamos: de dónde puede ser creada cada cosa y cómo todo sucede sin intervención de los dioses. Pues si las cosas salieran de la nada, cualquiera podría nacer de cualquiera, nada necesitaría semilla (...) Pero, ahora, como que cada ser se engendra de gérmenes ciertos, cada cosa nace y asoma a las riberas de la luz allí donde se encuentra su propia materia y sus elementos primeros; y por esta razón no puede todo nacer de todo, porque cada cosa tiene una facultad distintiva". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.2.3 = Cicerón, *Nat. deor.* I, 21-22

El epicúreo Veleyo critica al estoico Balbo: "Por otra parte, os pregunto a uno y a otro cómo es que aparecieron de repente los constructores del mundo, después de haber estado dormidos durante siglos innumerables (porque no dejaban de existir los siglos por el hecho de no existir el mundo; no llamo ahora 'siglos' a los que se componen de cursos anuales, con su número de días y noches, pues reconozco que tales siglos no habían podido llegar a formarse sin que el mundo girase; más bien hubo, desde tiempo infinito, una especie de eternidad a la que no ceñía delimitación temporal alguna, pero cuya dimensión puede llegar a concebirse cuál era, ya que ni siquiera cabe en el pensamiento que pudiera haber tiempo alguno, cuando el tiempo no existía).

Por tanto, Balbo, me pregunto por qué vuestra Pronoia estuvo inactiva durante ese espacio de tiempo tan inmenso. ¿Acaso es que rehuía la fatiga? Mas ésta no puede afectar a un dios, ni podía existir cuando el conjunto de las naturalezas –el cielo, los fuegos, las tierras y los mares- obedecían al numen divino. Por lo demás, ¿qué razón había para que un dios deseara, como si fuera un edil, adornar el mundo con imágenes y luminarias? Si era para encontrarse él mismo más a gusto, está claro que antes, durante tiempo infinito, se había encontrado entre tinieblas, como en una gruta. Pero ¿y después? ¿Acaso pensamos que éste se deleita en la variedad con que vemos adornados cielos y tierras? ¿Qué

placer puede ser ése para un dios? Si lo fuera, no habría podido prescindir de él durante tan largo tiempo". (Trad. A. Escobar).

3) *Átomos y vacío. La naturaleza de lo corporal*

C.II.3.1 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 39-42

"El todo consiste en átomos y vacío. Pues la existencia de cuerpos la atestigua la sensación en cualquier caso, y de acuerdo con ella le es necesario al entendimiento conjeturar lo imperceptible, como ya antes he dicho.

Si no existiera lo que llamamos vacío, espacio y naturaleza impalpable, los cuerpos no tendrían dónde estar ni dónde moverse, cuando aparecen en movimiento. Más allá de esto nada puede pensarse, ni por medio de la percepción ni por analogía con lo percibido, en el sentido de que posea una naturaleza completa, que no sea predicado de esto como propiedades o accidentes de las cosas

Por lo tanto, de los cuerpos los unos son compuestos y los otros aquellos [elementos] de los que se forman los compuestos. Éstos son indivisibles e inmutables, so pena de que todo fuera a destruirse en el no ser, y permanecen firmes en las disgregaciones de los compuestos, al ser ellos compactos por naturaleza, de forma que no tienen manera ni lugar de disolverse. De ahí que es forzoso que los principios indivisibles [los átomos] sean los elementos originales de los cuerpos.

Además, el todo es infinito. Pues todo lo limitado tiene un límite. Y este límite se percibe al lado de lo otro. De modo que (ya que al margen del todo no se percibe nada), no teniendo límite, no tiene final, y no teniendo final, ha de ser infinito y no limitado.

Y es infinito, desde luego, por la multitud de los cuerpos y por la magnitud del espacio. Pues si el espacio fuera infinito y los cuerpos limitados, en ningún sitio permanecerían los cuerpos, sino que serían arrastrados por el vacío infinito dispersos, sin encontrar algo que los sostuviera y los relanzara mediante los impulsos de choque. Y si el vacío fuera limitado, no tendrían dónde estar los cuerpos infinitos". (Trad. C. García Gual).

C.II.3.2 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 56

"El que [los átomos] tengan cualquier tamaño, en cambio, no es útil ni siquiera para explicar las diferencias de las cualidades, y además obligaría a que ciertos átomos llegaran a ser visibles. Lo cual no se observa que suceda ni se puede imaginar cómo un átomo llegaría a ser visible.

Por lo demás no hay que admitir que en un cuerpo limitado haya infinitas partículas ni tampoco de un tamaño cualquiera. Por lo tanto no sólo hay que excluir la división hasta el infinito, para no dejar inconsistentes todas las cosas y no vernos forzados en nuestras concepciones de los agregados a aniquilar los objetos pulverizándolos hasta la nada; sino que también al avanzar en el examen de las cosas finitas hay que pensar que no se da un progreso de lo mínimo hasta el infinito". (Trad. C. García Gual).

C.II.3.3 = Lucrecio, I, 418-432

"Siguiendo ahora con la trama de mi discurso, la Naturaleza entera, en cuanto existe por sí misma, consiste en dos sustancias: los cuerpos y el vacío en que éstos están situados y se mueven de un lado a otro. Que el cuerpo existe de por sí, lo declara el testimonio de los sentidos, a todos común; si la fe en ellos no vale como primer criterio inatacable, en los puntos nos faltará un principio al que pueda apelar la razón para alcanzar la certeza. Por otra parte, si no existiera el lugar y el espacio que llamamos vacío, los cuerpos no podrían asentarse en ningún sitio, ni moverse en direcciones distintas; es lo que poco antes he demostrado. Aparte de estas dos, no hay otra sustancia a la que puedas llamar totalmente inmaterial y a la par distinta del vacío, que sea como un tercer modo de existir". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.3.3 = Lucrecio, I, 609-634

"Los átomos son, pues, sólidos y simples, formando un todo coherente de partes mínimas, apretadamente trabadas, y no proceden de la combinación de estas partes, sino que son fuertes por su eterna simplicidad, y la naturaleza no permite que nada se arranque de ellos ni mengüen en nada, reservándolos como semillas de las cosas (...) En fin, si la Naturaleza, creadora de las cosas, obligara a

todas a disolverse en sus partes mínimas, no podría después volver a formar nada con ellas, porque, no estando ellas compuestas de partes, no pueden tener lo que es indispensable a la material genital, variedad de conexiones, pesos, choques, encuentros, movimientos, que son las causas productoras de todo". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.3.4 = Sexto Empírico *Adv. Math.* X, 2 = 271 Us.

"Por ello debe presuponerse que, de acuerdo con Epicuro, de la naturaleza intangible, una parte es llamada 'vacío', otra 'lugar', y otra 'espacio', donde las palabras pueden intercambiarse en función de las diferentes intenciones, pues la misma naturaleza es denominada 'vacío' cuando está libre de cualquier cuerpo, 'lugar' cuando está ocupada por un cuerpo, y se convierte en 'espacio' cuando los cuerpos la atraviesan. Pero en general Epicuro la llama'naturaleza intangible' porque no ofrece resistencia. (Trad. S. Mas).

C.II.3.5 = Lucrecio I, 329- 369

"Sin embargo, no todo está en todas partes ocupado por materia compacta; pues dentro de las cosas existe el vacío (...) Así pues, existe un espacio impalpable, inocupado, vacío. Que si no existiera, de ningún modo podrían moverse las cosas; pues la función propia de la materia, esto es, chocar y ofrecer resistencia, actuaría a cada momento en todo objeto; ninguno podría, por tanto, avanzar, pues ninguno empezaría a ceder ante otro (...) Por consiguiente, si un cuerpo es del mismo tamaño que otro pero de peso más leve, indica con esto que encierra una parte mayor de vacío; y el más pesado declara, a la inversa, que hay en él más materia y que es mucho menor el vacío que tiene. Existe, pues, algo mezclado en las cosas, que nuestra sagaz razón investiga: lo llamamos 'vacío". (Trad. E. Valentí Fiol).

4) Mundos infinitos

C.II.4.1 = Epicuro, *Carta Heródoto* 45

"Pues bien, también los mundos son infinitos, los semejantes a éste y los desemejantes. Pues los átomos, que son infinitos, como hace un momento quedó demostrado, se mueven incluso a lo más lejos. Es que los átomos estos, de los que puede surgir o componerse un mundo, no se agotan en uno ni en varios mundo limitados, ni en los que se asemejan al nuestro ni en los desemejantes. De modo que no hay nada que sea un impedimento a la infinidad de los mundos". (Trad. C. García Gual).

C.II.4.2 = Lucrecio II, 1048-1089

"En primer lugar, no hay para nosotros límite en el universo en ninguna dirección, ni a derecha ni a izquierda, ni arriba ni abajo; te lo demostraré, la realidad misma lo proclama, y lo hace claro la naturaleza del abismo. Hemos de considerar, pues, de todo punto inverosímil que, si el espacio es infinito en todos los sentidos y los átomos en número innumero revolotean de mil maneras en el universo sin fondo, poseídos de eterno movimiento, sólo haya sido creado un cielo y un orbe en la tierra, y que fuera de ellos toda la materia esté inactiva. Sobre todo, siendo este mundo una creación natural: los mismos átomos, chocando entre sí espontáneamente y al azar, después de haberse unido de mil maneras en encuentros casuales, vanos y estériles, acertaron por fin algunos a agregarse de modo que dieran para siempre a estos grandes cuerpos, tierra, mar, cielo y raza de seres vivientes. Por lo cual, una vez más, fuerza es reconocer que hay en otras partes otras combinaciones de materia semejantes a este mundo que el éter ciñe con ávido abrazo.

Además, cuando hay materia disponible en abundancia, espacio a discreción y no hay obstáculo ni razón que se oponga, deben, no hay duda, iniciarse procesos y formarse cosas. Pues bien, si tan grande es el caudal de átomos que no alcanzaría a contarlos la vida entera de los seres vivientes, y persiste en ellos la misma propiedad natural de juntar en cualquier sitio los elementos, del mismo modo que los agregó en nuestro mundo, necesario es reconocer que en otras partes deben existir otros orbes de tierras, con diversas razas humanas y especies salvajes.

Se añade a esto que en el universo ningún ser es singular, ninguno nace único y crece solo, antes todos pertenecen a alguna familia, y son muchos los de una misma especie. Fíjate ante todo en los animales: verás cómo así han sido creados la especie de las bestias montesas, el humano linaje y, en fin,

las mudas greyes escamosas y todas las formas de aves voladoras. Por tanto, y de acuerdo con el mismo principio, debe admitirse que la tierra y el sol, la luna, el mar y los demás seres no son únicos, sino que existen en número infinito; pues el mojón de la vida, hondamente hincado, les aguarda, y su cuerpo ha tenido nacimiento, exactamente igual que todas las especies cuyos ejemplares vemos en tal abundancia" (Trad. E. Valentí Fiol).

5) Contra la infinidad de los mundos

C.II.5.1 = Plutarco, *Adv. Col.* 1114 a = 296 y 74 Us.

"No sé en qué medida ha podido Parménides dificultar nuestra vida por haber dicho que 'el universo es uno' [A 7, 8, 23 y 49 D.K.]. De hecho, también Epicuro, cuando dice que el universo es infinito, ingénito e incorruptible, y que ni aumenta ni disminuye, está hablando del universo como si fuera una sola cosa. Cuando al principio de su tratado establece que 'la naturaleza de las cosas que existen es cuerpos y vacío', trata a la naturaleza como si fuese una sola cosa distinguiendo en ella dos partes, aunque una de éstas en realidad no es nada, y sin embargo la denomina 'intangible', 'vacío' e 'incorpóreo'. Así que también para vosotros [los epicúreos] es uno el universo, a menos que queráis usar expresiones vacías para el vacío y disputar con los antiguos por una sombra". (Trad. J. F. Martos Montiel).

6) Refutación de la divisibilidad infinita: contra los presocráticos

C.II.6.1 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 56

"Por lo demás no hay que admitir que en un cuerpo limitado haya infinitas partículas ni tampoco de un tamaño cualquiera. Por lo tanto no sólo hay que excluir la división hasta el infinito, para no dejar inconsistentes todas las cosas y no vernos forzados en nuestras concepciones de los agregados a aniquilar los objetos pulverizándolos hasta la nada; sino que también al avanzar en el examen de las cosas finitas hay que pensar que no se da un progreso de lo mínimo hasta el infinito". (Trad. C.García Gual).

C.II.6.2 = Lucrecio I, 551-583

"En fin, si la Naturaleza no hubiera fijado un límite a la destrucción de las cosas, a tal extremo estarían ya reducidos los elementos materiales, por la acción destructora de los siglos pasados, que nada engendrado por ellos podría, en un tiempo fijo, alcanzar la plenitud de la vida. Vemos, en efecto, cómo cualquier cuerpo puede ser destruido más rápidamente que rehecho de nuevo; por tanto, lo que el infinito tiempo pasado, en la larga sucesión de sus días, hubiera destruido hasta ahora, disipándolo y disolviéndolo, jamás podría ser reparado en el tiempo restante. La verdad es, empero, que hay un límite inmutable fijado a la división de la materia, pues vemos que todas las cosas se regeneran y que a la vez a cada especie de seres le ha sido asignado un tiempo preciso para alcanzar la flor de la edad.

A esto se añade que, aunque sean absolutamente compactos los elementos de la materia, puede darse razón, sin embargo, de cómo se forman los cuerpos blandos, aire, agua, tierra, fuego y qué fuerza produce cada uno, toda vez que el vacío se encuentra mezclado en las cosas. Mientras que, al contrario, si fueran blandos los elementos primeros, no podría explicarse de dónde se crean las duras peñas y el hierro; pues la Naturaleza entera estaría privada de su fundamento inicial. Así los elementos son fuertes por su sólida simplicidad y, al combinarse entre sí más densamente, los cuerpos quedan más fuertemente trabados y ofrecen una resistencia mayor.

Por otra parte, si ningún término se hubiera fijado a la división de los cuerpos, debería admitirse que han sobrevivido hasta ahora, desde la eternidad, algunos elementos que aún no se han visto expuestos a peligro ninguno. Pero puesto que están formados de una sustancia frágil, es inexplicable que hayan podido subsistir durante un tiempo eterno, maltratados a través de los siglos por choques innumerables". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.6.3 = Lucrecio I, 645-654

En contra de Heráclito: "Pregunto, pues, ¿cómo podrían ser las cosas tan variadas, si es cierto que todas se han creado de fuego puro y sólo de fuego? De nada valdría, en efecto, que el fuego ardiente se condensara o se enrareciera, si sus partes tuvieran la misma sustancia que el fuego total posee también. Porque, contrayendo las partes, el ardor sería más vivo, y más débil en cambio separándolas y dispersándolas; mas, fuera de éste, ningún otro efecto puede salir de tales causas; y mucho menos es de pensar que esta gran variedad de las cosas pueda venir de un fuego condensado o rarefacto". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.6.4 = Lucrecio I, 762-781

En contra de Empédocles: "Finalmente, si todo es creado de cuatro elementos y en ellos de nuevo todo se disuelve, ¿qué razón hay para decir que ellos son los principios de las cosas y no invertir los términos y afirmar que las cosas son los principios de ellos? Pues nacen alternadamente y cambian de color, y truecan mutuamente sus naturalezas desde la eternidad. Pero si se piensa que la sustancia del fuego y de la tierra y las auras del aire y la fluidez del agua se juntan de modo que su naturaleza no cambie en nada en el cuerpo compuesto, no conseguirás que de ellos sea creada cosa alguna, ni animada ni de cuerpo inánime, como un árbol. En efecto, cada uno, en la mezcla de esta masa heterogénea, mostrará su naturaleza propia, se verá que el aire está mezclado con la tierra, y como el fuego coexiste con el agua. Pero, en la generación de los seres, conviene que los elementos aporten cualidades secretas e imperceptibles, para que nada en ellos sobresalga que repugne el conjunto e impida que toda cosa creada posea su propio carácter". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.6.5 = Lucrecio I, 843-858

En contra de Anaxágoras: "Y, sin embargo, no concede al vacío ningún lugar en el mundo, ni admite término a la división de los cuerpos; por lo cual yo creo que en uno y otro principio yerra lo mismo que aquellos de que antes hablamos. Añade a esto que imagina unos principios frágiles en demasía; si puede llamarse principios a unos elementos dotados de la misma naturaleza que los propios cuerpos, que como éstos sufren y mueren y cuya destrucción no es refrenada por nada. Pues ¿cuál de ellos, sometido a un embate violento, escapará a la perdición, de entre los colmillos de la misma Muerte? ¿El fuego, el agua, el aire? ¿Cuál de ellos, la sangre, los huesos? Ninguno, creo yo, pues todas las cosas serán tan mortales, y por la misma razón, como las que abiertamente vemos desaparecer de nuestra vista, sucumbiendo a alguna violencia. Pero, ni las cosas pueden recaer en la nada ni, a la inversa, nacer de la nada; apelo al testimonio de las pruebas que he dado". (Trad. E. Valentí Fiol).

7) Cualidades primarias y secundarias

C.II.7.1 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 54-55

"Además hay que pensar que los átomos no poseen ninguna cualidad de los objetos aparentes a excepción de figura, peso y tamaño y cuanto por necesidad es congénito a la figura. Porque cualquier cualidad se transforma, mientras que los átomos no se alteran en nada, puesto que debe quedar algo firme e indisoluble en las disgregaciones de los compuestos, algo que impida los cambios al no ser o desde el no ser, sino que éstos sean sólo por transposición [de elementos] en muchos casos y por añadidos y sustracciones en otros. D ahí que resulta necesario que lo que se transpone sea indestructible y no tenga la naturaleza de lo que se transforma, pero sí volumen y figura propios. Porque es necesario que eso permanezca.

Así pues, en los objetos que cambian de aspecto ante nosotros se concibe a través del proceso la figura como algo inherente y las cualidades no inherentes al objeto cambiante, de modo que mientras aquélla subsiste como un resto, éstas desaparecen de todo su cuerpo. Lo que permanece residualmente es suficiente para producir las diferencias entre los compuestos, ya que es forzoso que algo quede y no se destruya todo en el no ser". (Trad. C. García Gual).

C.II.7.2 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 68-69

"Por otro lado, tanto las formas como los colores, los tamaños, los pesos, y todo lo demás que se predica de un cuerpo como sus cualidades peculiares –de todos los cuerpos o de los visibles-, y que son perceptibles de acuerdo con nuestra sensibilidad, no hay que creer que sean entidades subsistentes por sí mismas –pues no es posible imaginarlo-; ni tampoco que carecen en absoluto de existencia, ni tampoco como elementos incorpóreos distintos que subsisten en un objeto, ni como partes del mismo; sino que el cuerpo tiene en conjunto su naturaleza propia permanente a partir de todo eso, pero no porque sea un conglomerado –al modo como un agregado más voluminoso está compuesto por volúmenes independientes, bien sean elementales, bien de tamaños simplemente menores que el compuesto total- sino sólo, como digo, que con todos esos rasgos tiene su entidad permanente.Y todas esas propiedades se prestan a percepciones y distinciones en su aprehensión, pero siempre en compañía del conjunto y nunca por separado de éste, sino que es en referencia a la visión de conjunto como el cuerpo obtiene tal categoría". (Trad. C. García Gual).

C.II.7.3 = Lucrecio II, 478-514

"Demostrado esto, voy a engarzar una nueva verdad que de aquélla depende y adquiere crédito con ella: lo átomos varían según número limitado de formas (...) No hay, pues, razón para creer que los átomos se diferencien según un número infinito de formas, a menos que fuerces a algunos a ser de enorme volumen, lo cual antes te he enseñado que no puede admitirse. Pues entonces las telas barbáricas, la refulgente púrpura de Melibea, tocada por el color de las conchas tesalinas, y las áureas bandadas de pavos reales con su gracia riente, las verías desaparecer despreciadas, superadas por cosas de nunca vistos colores; ningún caso se haría del perfume de la mirra y del sabor de la miel; enmudecerían las melodías del cisne y los artificiosos cantos de la lira de Febo, del mismo modo eclipsados. Pues siempre surgiría una cosa superior a las demás. Y a la inversa, todo podría degenerar por el lado peor, tal como dijimos que podría mejorarse; pues siempre se darían cosas cada vez más repugnantes al olfato, al oído, a la vista o al gusto de la boca. Pero como esto no sucede, sino que hay un límite cierto que de uno y otro lado conviene a todas las cosas, forzoso es reconocer que la materia varía según un número finito de formas". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.7.4 = Lucrecio I, 445-448

"En consecuencia, además del vacío y los cuerpos, no queda en la Naturaleza ninguna tercera sustancia que exista por sí, capaz de ponerse jamás al alcance de nuestros sentidos o de ser aprehendida por el razonamiento. Pues todas las demás cosas que tienen nombre verás que son, o propiedades de estas sustancias o accidentes de ellas. Propiedad es aquello que jamás puede separarse del ser sin acarrear su ruina: como el peso lo es de las peñas, del fuego el calor, del agua la humedad, de la materia el tacto, del vacío el ser intangible. En cambio, esclavitud, pobreza, riquezas, libertad, guerra, paz y todo lo demás cuya presencia o ausencia deja incólume la sustancia de un ser, solemos llamarlo, con término justo, accidente". (Trad. E. Valentí Fiol).

8) La naturaleza como texto

C.II.8.1 = Lucrecio I, 196-198

"Antes que pensar que algo pueda existir sin elementos primeros, creerás más bien que hay muchos elementos comunes a muchas cosas, como a las palabras vemos que son las letras". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.8.2 = Lucrecio I, 817-829

"Y a menudo es de mucha importancia, para unos mismos elementos, con cuáles se combinan y en qué orden y qué movimientos provocan y reciben. Pues los mismos que forman el cielo, el mar, las tierras, los ríos y el sol, forman por igual las mieses, los árboles, los seres vivientes, sólo que su mezcla es distinta y sus movimientos también. Así, en estos versos míos ves también por doquier cómo muchas letras son comunes a muchas palabras, pese a lo cual has de reconocer que versos y palabras difieren entre sí por

su sentido y sonido; tanto pueden las letras, por su mero cambio de orden. Pero los elementos primeros pueden aportar muchos más recursos para crear la diversidad de los seres". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.8.3 = Lucrecio I, 906-912

"¿Comprendes ahora, como poco antes te he dicho, cuánto importa, para unos mismos elementos, con cuáles se combinan y en qué orden, qué movimientos provocan y reciben, y que unos mismos producen, con sólo ligeres cambios, troncos y llamas? Lo mismo ocurre con las palabras, que sólo se distinguen por un ligero trueque de letras, y con voces diferentes designamos lo 'ígneo' y lo 'lígneo'". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.8.4 = Lucrecio II, 688-699

"Más aún, a lo largo de mis propios versos ves muchas letras comunes a muchas palabras, y no obstante, fuerza es confesar que palabras y versos son distintos entre sí y constan de elementos diferentes; no porque sea rara la ocurrencia de letras comunes, o porque no existan parejas de vocablos formados por idénticas letras, sino porque comúnmente no todos están formados por las mismas. Así en otras cosas, aunque muchas átomos sean comunes a muchos cuerpos, pueden no obstante diferir ampliamente entre sí por el total; autorizando a decir que la raza humana, las mieses y los lozanos árboles están constituidos por elementos distintos". (Trad. E. Valentí Fiol).

C.II.8.5 = Lucrecio II, 1007-1022

"Y no creas que en los átomos eternos puedan residir las cualidades que vemos flotar en la superficie de las cosas, ora naciendo ora desapareciendo de súbito. También en nuestros versos es muy importante cómo cada letra se combina con otras y en qué orden se disponen; pues unas mismas designan el cielo, el mar, las tierras, los ríos, el sol, unas mismas las mieses, árboles, animales; aunque no todas, la gran mayoría son semejantes; mas los vocablos discrepan por su disposición. Así en las cosas mismas, cuando se alteran los concursos, movimientos, orden, posiciones y figuras de los átomos, deben aquéllas también alterarse". (Trad. E. Valentí Fiol).

III) Física y cosmología estoicas

1) Kósmos

C.III.1.1 = Diógenes Laercio, VII, 137-140 = SVF II, 256 y 526

"Hablan de *kósmos* en tres acepciones. El dios mismo, cualidad propia, hecha de la sustancia entera, que es incorruptible e inengendrado, siendo el demiurgo de la creación, que en periodos delimitados del tiempo recoge en sí toda la sustancia y de nuevo la engendra. En un segundo sentido llaman *kósmos* [universo] a la ordenación misma de los astros. Y en tercera acepción, al conjunto de ambos [el dios ordenador y el mundo ordenado]. Y el *kósmos* es también el ser propio que cualifica la sustancia del todo, o, según dice Posidonio en su tratado de *Elementos celestes*, el sistema formado por el cielo, la tierra y los seres naturales existentes en ellos, o el sistema formado por los dioses y los hombres y lo producido para ellos. El cielo es la circunferencia última en la que está asentada toda la divinidad.

El mundo está ordenado según la razón y la providencia, según afirman Crisipo en el quinto libro de *Sobre la providencia* y Posidonio en el tercero de *Sobre los dioses*, penetrando la inteligencia en cualquier parte del mismo, como hace en nosotros el alma. Si bien ésta penetra en algunas partes más, y en otras menos. Pues a través de algunas partes penetra como una disposición, como es a través de los huesos y de los nervios y tendones, y en otras como inteligencia, como a través de la razón.

Así también el mundo, que es un ser animado y racional, tiene al éter como su guía, como afirma Antípatro de Tiro en el libro octavo de *Sobre el mundo*. Pero Crisipo en el primero de su *Sobre la providencia* y Posidonio en su *Sobre los dioses* dicen que el cielo es el guía supremo del mundo, y

Cleantes dice que es el sol. Sin embargo Crisipo, un tanto divergentemente, dice en otro lugar que es la parte más pura del éter, en él mismo, que llaman primeramente dios, de un modo sensitivo, porque es como si se desparramara por todos los seres del aire y todos los animales y las plantas, e incluso hasta en la tierra misma como disposición.

El mundo es un todo único y finito, que tiene la figura esférica. Pues para el movimiento es tal forma la más apropiada, como dice Posidonio en el libro quinto de su *Tratado de Física* y Antípatro en *Sobre el mundo.* Más allá de éste está derramado el vacío infinito, que es incorpóreo. Incorpóreo es lo que es capaz de contener cuerpos, pero no los contiene. En el mundo no hay ningún vacío, sino que se cohesiona en unidad. Pues a eso lo fuerzan la conspiración y comunión de las cosas celestes y las terrestres". (Trad. C. García Gual).

C.III.1.2 = Diógenes Laercio VII, 142-143 = SVF I, 102 y II, 581

"El universo nace cuando desde el fuego la sustancia se vuelve a través del aire en humedad, y entonces la porción espesa de ésta se condensa y concluye en tierra, y la de mayor ligereza se hace aire, y ésta rarificándose aún más da nacimiento al fuego. Luego por mezcla de estos elementos nacen las plantas y los animales y las otras especies de seres. (...) Que el universo es un ser vivo, racional, y animado, e inteligente, lo dicen Crisipo en el libro primero de su *Sobre la providencia*, Apolodoro en su *Física*, y Posidonio. Siendo así un ser vivo, es una sustancia animada y sensible. Porque lo viviente es superior a lo no viviente. Nada es superior al universo. Luego el universo es un ser vivo. Y está dotado de alma, como está claro por nuestra propia alma, que es una emanación de la de él. Pero Boeto afirma que el universo no es un ser vivo.

La unidad del universo la afirman Zenón en su *Sobre el todo*, y Crisipo, y Apolodoro en su *Física*, y Posidonio en el libro primero de su *Tratado de Física*. Se da el nombre de totalidad, según dice Apolodoro, al cosmos, y, según otro uso, al sistema formado por el cosmos y el vacío exterior. El cosmos es limitado; el vacío, infinito". (Trad. C. García Gual).

C.III.1.3 = Sexto Empírico *Adv. Math.* IX, 101-104

"Zenón de Citio, tomando pie en Jenofonte, argumenta de la siguiente manera: 'aquello que proyecta las semillas de lo racional es igualmente racional. El cosmos proyecta semillas de lo racional. El cosmos, pues, es racional. Con ello se concluye igualmente su existencia'. La plausibilidad de lo así argumentado es evidente. Pues es el comienzo del movimiento en toda naturaleza y alma parece provenir de lo rector y hegemónico, y todas las potencialidades emitidas hacia las partes del todo, son emitidas por lo rector y hegemónico como desde una fuente, de modo que toda potencialidad que se encuentra en una parte, se también encuentra en el todo, puesto que es distribuida en cada una de ellas partiendo de lo rector y hegemónico. En consecuencia, si el cosmos proyecta las semillas de un animal racional -no como un varón que eyacula, sino en la medida en que contiene las semillas de los animales racionales-, el todo contiene semillas, mas no las contiene como cuando decimos que la vid contiene los granos de uva, esto es, incluyéndolas, sino porque las razones seminales de los animales racionales están contenidas en él. De aquí la siguiente argumentación: 'el cosmos contiene las razones seminales de los animales racionales; el cosmos, por tanto, es racional". (Trad. S. Mas).

C.III.1.4 = Plutarco, *Stoic. repug.* 1054 d-1055 b = SVF II, 550

"Estas afirmaciones contienen una contradicción visible y manifiesta, al admitir en el infinito un lugar central y un espacio central. Pero hay una segunda contradicción menos evidente pero más irracional que la primera. En efecto, cuando piensa [Crisipo] que el mundo no se mantendría inmune a la destrucción si por azar tuviera su asiento en otra parte del vacío, es evidente su temor a que, como las partes de la sustancia se mueven hacia el centro, se produzca una disolución y destrucción del mundo. Pero no tendría miedo de ello si no considerase que los cuerpos se mueven por naturaleza desde todas partes hacia el centro –el centro no de la sustancia, sino del espacio que circunda la sustancia: ese centro del que ha dicho muchas veces que es imposible y contrario a la naturaleza, porque en el vacío no existe medio de distinguir si los cuerpos son atraídos hacia una dirección o hacia otra y porque las causas del movimiento es el sistema del mundo, según el cual todas sus partes tienden a desplazarse desde cualquier sitio hacia el lugar central y medio de aquél. Bastará citar a este propósito una frase tomada del libro segundo de *Sobre el movimiento*. Tras haber señalado, en efecto, que el mundo es un cuerpo

perfecto, pero que no son perfectas las partes del mundo porque están en una disposición relacional respecto al conjunto del Universo y no existen por sí mismas, y tras haber explicado el movimiento de aquél como el de un sistema que a través de todas sus partes se mueve por naturaleza hacia propia permanencia y cohesión, ha añadido lo siguiente: 'Puesto que el universo en su totalidad despliega esta tensión y este movimiento hacia sí mismo, y las partes tienen este movimiento a causa de la naturaleza del cuerpo, es una hipótesis convincente que el primer movimiento natural de todos los cuerpos sea hacia el centro del mundo, el del mundo porque es así como se mueve hacia sí mismo, y el de las partes en la medida en que son sus partes'.

Luego, amigo mío –dirá alguien-, ¿qué ha sucedido para que te hayas olvidado de estos argumentos hasta el punto de declarar el mundo expuesto a disolución y destrucción si por casualidad no hubiera ocupado el espacio central? Pues si por naturaleza se inclina por sí mismo siempre hacia su propio centro y sus partes tienden hacia éste desde cualquier sitio, se traslade donde se traslade en el vacío, permanecerá inmune a la destrucción y a la disgregación al mantenerse en cohesión y revestirse a sí mismo de tales movimientos. Pues lo que se disgrega y se dispersa sufre este proceso por separación y disolución de cada una de sus partes, que se desliza desde el lugar que es contrario a su naturaleza hacia el lugar que le es propio. Tú, sin embargo, cuando piensas que si el mundo fuera colocado en otro lugar del vacío estaría sujeto a una destrucción tan completa, y te expresas en estos términos y por eso buscas un centro en el vacío, que por naturaleza no tiene ningún centro, pasas por alto aquellas 'tensiones' y 'cohesiones' y 'tendencias' tuyas, como si no diesen garantía alguna de conservación, mientras que al lugar que ocupa el mundo has atribuido la causa entera de su permanencia". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

2) Principios y elementos

C.III.2.1 = Diógenes Laercio VII, 134-137 = SVF II, 300, 299, I, 102 y II, 580

"Les parece que hay dos causas de todo: lo agente y lo paciente. Así pues, el elemento paciente es una sustancia sin cualidad, la materia, y lo agente es la razón insita en ella, la divinidad. Pues ésta, que es eterna, a través de toda ella modela todas las cosas. Esta idea fundamental la sostienen Zenón de Citio en su *Sobre la esencia*, Cleantes en su *Sobre los átomos*, Crisipo en el primer libro de su *Física*, hacia el final, Arquedemo en su *Sobre los elementos* y Posidonio en el segundo libro de su *Tratado de Física*. Afirman, pues, que hay diferencias entre los principios y los elementos. Pues aquéllos son eternos e indestructibles; mientras que los elementos se destruyen en la conflagración ígnea. Además, los principios son incorpóreos y sin forma, y los elementos están conformados.

Cuerpo es, según lo define Apolodoro en su *Física*, lo extenso en tres dimensiones, en anchura, altura y largura. A esto lo llaman también cuerpo sólido. La superficie es un límite del cuerpo, o lo que tiene largura y anchura, pero no altura. Posidonio admite su existencia tanto en el pensamiento como en la realidad, en el libro tercero de su *Sobre los fenómenos celestes.* La línea es el límite de una superficie o una longitud sin anchura o lo que sólo presenta longitud. El punto es el límite de la línea, que es el signo mínimo.

Es un único ser dios, la inteligencia, el destino y Zeus. Y es llamado con otros muchos nombres. En un principio, pues, existiendo por sí mismo, transformó toda la sustancia a través del aire en agua. Y así como en la generación está contenido el germen, así también él, que es la razón germinadora del universo, queda latente en lo húmedo, haciendo a la materia capaz para la generación de los seres próximos. También engendró los cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra. Sobre ellos diserta Zenón en su obra *Sobre el universo*, y Crisipo en el primer libro de su *Física*, y Arquedamo en algún libro de *Sobre los elementos*. Elemento es aquello de lo que primero surgen las cosas que nacen y lo último en que éstas se resuelven.

Los cuatro elementos, conjuntamente, son la sustancia sin cualidades, la materia. El fuego es lo caliente, el agua lo húmedo, el aire lo frío, y la tierra lo seco. Sin embargo, esta última cualidad se encuentra también en el aire. En lo más alto está el fuego, que entonces es llamado éter, en el que se engendra en un principio la esfera de los astros fijos, y luego la de los astros errantes, y como base de todo la tierra, que está en el centro de todas las cosas". (Trad. C. García Gual).

C.III.2.2 = Estobeo, I, 10, 16c = SVF II, 413

"Sobre los elementos de la sustancia [Crisipo] declara más o menos lo siguiente, siguiendo al jefe de la escuela, Zenón. Dice que son cuatro los elementos, [fuego, aire, agua y tierra, a partir de los cuales se componen todos los seres, tanto animales] como plantas y el mundo entero junto con aquello que en sí abarca, y que en ellos se disuelven. Que [el fuego] se dice además elemento por excelencia, porque de él se compone primariamente todo lo demás por transformación y en él finalmente fluye todo y se disuelve, mientras que él no admite flujo ni resolución en otro elemento.

A partir de él se constituye el resto y en el acaban al final fluyendo. Por lo que se le dice 'elemento', lo que está firme primariamente de tal forma que da a partir de sí mismo consistencia y recibe en sí el flujo y disolución del resto.

Según este razonamiento, el fuego se dice elemento de manera perfecta, pues no se acompaña de otro. Sin embargo, según el argumento primero, es también constitutivo junto con otros, siendo la primera transformación la que se da por condensación del fuego en aire, la segunda, de éste en agua, la tercera, cuando en proporción el agua se condensa aún más en tierra. Y a la inversa, a partir de ésta, por resolución y fusión, la primera es en agua, la segunda, de agua en aire, y la tercera y última, en fuego. Se dice fuego a todo lo ígneo, aire, a lo aéreo, y del mismo modo el resto.

Dado, en suma, que, según Crisipo, elemento se dice de tres modos, uno es el modo del fuego, porque de él toma consistencia todo lo demás por transformación y en él tiene su resolución; otro es el modo por el que se dicen los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, puesto que por medio de ellos, sea uno, varios o todos, se constituye todo lo demás: por medio de los cuatro, como los animales y todos los compuestos terrestres, por dos, como la luna que se compone de fuego y aire, y por uno, como el Sol, pues es sólo de fuego, ya que el sol es fuego puro. Según el tercer modo se dice también que elemento es lo que está constituido primariamente de tal modo que brinda nacimiento según un proceso hasta el fin y desde éste recibe la resolución en sí mismo por el mismo proceso. Decía que también se han dado definiciones de elemento tales como lo que es por sí mismo más susceptible de movimiento, el principio, la razón seminal y la fuerza eterna que tiene un poder tal que se mueve a sí misma según su inclinación tanto hacia abajo, como hacia arriba deshaciendo el giro por completo en un ciclo, consumiéndose en sí misma y reinstaurándose a partir de sí misma conforme a un orden y un proceso". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

C.III.2.3 = Nemesio, *De natura hominis* 164, 15-18 = SVF II, 418

"Los estoicos dicen que de los elementos los unos son pasivos y los otros activos. Activos son el aire y el fuego; pasivos, la tierra y el agua". (Trad. S. Mas).

C.III.2.4 = Galeno, *De nat. facult.* 106, 13-17 = SVF II, 439

"Dado que [los estoicos] retrotraen las transformaciones de los mismos elementos entre sí a determinadas expansiones y contracciones, sería razonable, para ellos, convertir a lo frío y a lo caliente en principios activos". (Trad. S. Mas).

C.III.2.5 = Plutarco, *De comm. not.* 1085 c-d = SVF II, 444

"Por lo que hace a la noción de elemento y de principio, es, por así decirlo, congénita universalmente en todos los hombres, en el sentido de que se trata de algo simple, no mezclado y no compuesto. Pues no es elemento ni principio el resultado de una mezcla sino los componentes de una mezcla. Sin embargo, esos estoicos, cuando hacen de Dios, que es un principio, un 'cuerpo inteligente' y una 'inteligencia en la materia', no lo declaran puro ni simple ni exento de componentes, sino configurado a partir de otra cosa y por causa de otra cosa. En cambio, la materia, que es en sí misma carente de razón y cualidad, tiene carácter simple y las propiedades de un principio.

Pero si Dios no es incorpóreo ni inmaterial, participa de la materia como de su principio. Porque si son una y la misma cosa la materia y la Razón, no interpretan bien la materia como irracional; si son diferentes, Dios sería una especie de administrador de ambas y no una realidad simple sino compuesta, porque a la inteligencia añadiría la corporeidad propia de la materia.

En cuanto a los cuatro cuerpos –tierra y agua, aire y fuego-, si bien los llaman elementos primeros, no sé cómo consideran a unos simples y puros, y a los otros compuestos y mezclados. Pues

afirman que la tierra y el agua no se cohesionan ni a sí mismos ni a otras cosas, sino que conservan su unidad gracias a su participación en la potencia del hálito vital y del fuego, mientras que el aire y el fuego, debido a su fuerza tensora, son autocohesivos y, al mezclarse con aquellos dos, les proporcionan tensión y las propiedades de estabilidad y existencia. ¿Cómo entonces van a ser además la tierra y el agua un elemento, si no son simples ni primarios ni autosuficientes sino que están siempre necesitados de un principio externo que mantenga su ser en cohesión y lo preserve? Y es que ni siquiera han dejado abierta la posibilidad de concebir su existencia, sino que, formulada en estos términos, la doctrina de que la tierra es en sí misma un cierto elemento y sustancia contiene enorme confusión y oscuridad. Luego ¿cómo es que la tierra, si existe en sí misma, necesita que el aire le dé consistencia y cohesión? Pero es que la tierra no existe por sí misma, como tampoco el agua, sino que el aire, cuando contrae y condensa la materia de un cierto modo, produce la tierra, y a su vez, cuando es disuelta y aligerada de otro modo, produce agua. Entonces ninguno de estos dos es un elemento, si es otra cosa la que les procurado a ambos existencia y generación". (Trad. de Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

3) Fuego

C.III.3.1 = Aetio I, 7, 33 = SVF II, 1027

"Los estoicos dicen de dios que es inteligente, un fuego capaz de arte que precede metódicamente a la creación del cosmos y que abarca todos los principios seminales de acuerdo con los cuales acontece todo aquello acorde con el destino, y es un hálito que recorre todo el cosmos y que adopta diferentes nombres según la materia que él atraviesa". (Trad. S. Mas).

C.III.3.2 = Aecio, I, 7, 23 = SVF I, 157

"Zenón el estoico [manifestó que Dios es] la inteligencia ígnea del universo". (Trad. A. J. Cappelletti).

C.III.3.3 = Estobeo, *Ecl.* I, 213, 15-21 = SVF I, 120

"Zenón dice que el sol, la luna y cada uno de los otros astros son inteligentes y sabios, ígneos pero de un fuego capaz de arte. Hay, en efecto, dos clases de fuego: uno, ajeno al arte, que transforma el alimento en su propia sustancia, y otro, por el contrario, capaz de arte, que hace crecer y conserva, como el que se encuentra en las plantas y los animales, el cual es naturaleza y alma. De semejante fuego está hecha la sustancia de los astros". (Trad. A. J. Cappelletti).

C.III.3.4 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 23-26 = SVF I, 513

Habla el estoico Balbo: "Porque el caso es que todo lo que se alimenta y experimenta un crecimiento contiene en sí la fuerza del calor, sin la cual no podría alimentarse y tampoco crecer. Resulta que todo lo que es de carácter cálido e ígneo se impulsa y actúa mediante su propio movimiento; por otra parte, aquello que se alimenta y crece se sirve de una especie de movimiento concreto y equilibrado; en la medida en que éste permanece en nosotros, permanece la sensación y la vida, pero, una vez enfriado y extinto el calor, declinamos y nos extinguimos también nosotros.

Mas Cleantes enseña lo de la gran fuerza calórica que se alberga en todo cuerpo también mediante estos argumentos: dice que no hay alimento alguno tan pesado como para que no pueda digerirse en el transcurso de una noche y un día, y que se alberga calor también en los residuos de alimentos que la naturaleza expulsa. Además, las venas y las arterias no dejan de vibrar con una especie de movimiento ígneo, y se ha advertido a menudo cómo el corazón de cualquier ser vivo, al ser extraído, palpita al mismo compás que si imitara el centelleo de una llama. Por tanto, todo lo que vive, ya sea animal o surgido de la tierra, vive gracias al calor que encierra. De ahí debe desprenderse que ese calor natural alberga dentro de sí aquella energía vital que se extiende a través de todo el mundo". (Trad. A. Escobar).

C.III.3.5 = Plutarco, *De primo frigido* 948 d-950a = SVF II, 430

"Dado que el fuego es al mismo tiempo caliente y brillante, la naturaleza contraria al fuego ha de ser fría y oscura. Pues, como lo tenebroso es contrario a lo brillante, así lo frío a lo caliente. Y, en efecto, como lo oscuro confunde la vista, así lo frío al tacto. El calor transmite la sensación del que toca, como la luz la del

que ve. Por tanto, lo primariamente oscuro es también en la naturaleza primariamente frío. Pero que el aire es lo primariamente oscuro no pasó desapercibido ni siquiera a los poetas, pues llaman al aire oscuridad: *El aire era denso entre las naves, y la luna / no brillaba desde el cielo* [*Od.* ix, 143-142]. Y de nuevo: *Ceñidos de aire marchan por toda la tierra* [Hesiodo, *Trabajos y días* 255]. Y de nuevo: *Al punto disipó el aire y expulsó la neblina /el sol brilló y a todos se mostró la batalla* [*Il.* XVII 649.650]. Y, en efecto, llaman 'tiniebla' al aire sin luz, por estar, según parece, vacío de luz; y recibe el nombre de 'nube' el aire que cae y se adensa por ser negación de luz. Además, 'fosca' y 'neblina', y cuanto no permite a la vista discernimiento de la luz son diferencias del aire. Y lo que tiene de invisible e incoloro ha dado el nombre Hades y Aqueronte. Así pues, así como el aire es oscuro cuando falta la luz, así es frío por la pérdida de calor y nada más. Por ello es llamado 'tártaro', por la frialdad. Lo muestra Hesiodo cuando dice: *Tártaro pleno de aire* [*Teog.* 119], y al tiritar y temblar de frío se le dice '*tartarízein*'. Ésta es la razón, pues, de esos nombres.

Puesto que la destrucción es el cambio de aquello que se destruye en su contrario respectivo, veamos si es correcto aquello de 'Muerte del fuego, nacimiento del aire' [Heráclito, 76 DK]. Pues, en efecto, también muere el fuego como un ser vivo, o extinguido violentamente o porque se debilita él mismo. Pues bien, la extinción hace más evidente su transformación en aire, pues el humo es una forma de aire o, como la deliciosa exhalación que, según Píndaro, *cocea el aire con pingüe humareda* [*Íst.* III/IV 85]. Pero también, con todo, puede verse cuando disminuye la llama por falta de alimento, como en el caso de las lámparas, cuando el extremo despide un aire oscuro y fosco y también el vaho cálido de los que al salir del baño caliente o de vapor se rocían con agua fría muestra suficientemente la transformación de lo cálido en aire cuando se va consumiendo, puesto que es su opuesto natural. De lo que se sigue como consecuencia que el frío es primariamente oscuro y frío.

Pero, además, si de todos los sucesos provocados por el frío en los cuerpos el más impetuoso y violento es la congelación, la afección es del agua, pero la acción, del aire. Pues por sí misma el agua es fluida, no compacta e inconsistente, pero cobra tensión y se compacta por la presencia del aire que la constriñe por la frialdad; por eso queda dicho: *Si el Noto provoca al Bóreas, al punto ha de nevar*. En efecto, una vez que el Noto dispone la humedad como materia, la recibe el Bóreas y la congela. Y es evidente sobre todo en las nevadas, pues al despedir el aire y exhalarlo previamente, sutil y frío, se funden de ese modo". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

4) Pneuma: la textura del kósmos

C.III.4.1 = Diógenes Laercio VII, 157 = SVF I, 135

"Zenón de Citio, Antípatro en su *Sobre el alma* y Posidonio dicen que el alma es un soplo cálido. Pues por éste somos nosotros animados y por él nos movemos". (Trad. C. García Gual).

C.III.4.2 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat*. 5, 8, 3 = SVF II, 841

"Este hálito [el que constituye las capacidades rectoras del alma] consta de dos partes, elementos o estados, que están totalmente entremezcladas entre sí, lo cálido y lo frío o, si se quiere decirlo con los nombres de las respectivas sustancias, aire y fuego; pero también adquiere una cierta humedad de los cuerpos en los que habita". (Trad. S. Mas).

C.III.4.3 = Alejandro de Afrodisia, *De mixtione* 224, 14-17 y 23-26 = SVF II, 442

"Además, si el hálito consta de fuego y aire y atraviesa todos los cuerpos, en la medida en que está entremezclado con ellos, y si todo cuerpo tiene existencia a partir de él ¿cómo entonces puede haber algún cuerpo simple? (...) ¿En qué consiste además el movimiento simultáneo del hálito en direcciones contrapuestas, por mor del cual él mantiene unidas todas las cosas, puesto que, en sus propias palabras [las de los estoicos], es un hálito que se mueve a la vez fuera de sí mismo y dentro de sí mismo? ¿Y en qué tipo de movimiento tiene lugar?". (Trad. S. Mas).

C.III.4.4 = Alejandro de Afrodisia, *De mixtione* 223, 25-36 = SVF II, 441

"Y en tal caso [la imposibilidad, argumentada por Alejandro de Afrodisia, de que el hálito se entremezcle totalmente con el agua] ¿cómo podría ser cierto que el Todo se mantenga unido y sustentando por un

hálito que lo atraviesa totalmente? Además, sería razonable esperar que el sustentamiento producido por el hálito fuera similar en todos los cuerpos. Pero no es así. Pues algunos cuerpos son continuos y otros discretos. Por ello es más esclarecedor afirmar que cada uno de ellos está sustentando y unificado consigo mismo por su propia forma, en virtud de la esencia de cada cosa, y que su mutua interacción, más que por la ligazón del hálito, se mantiene gracias a la participación en la materia y gracias a la naturaleza del cuerpo divino que la circunda. ¿Qué es además la tensión del hálito en virtud de la cual los cuerpos quedan entrelazados hasta el extremo tanto de poseer continuidad en la relación con sus propias partes como también de estar emparentados con los cuerpos vecinos?". (Trad. S. Mas).

C.III.4.5 = Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1053 f-1054 b = SVF II, 449

"En los libros de su tratado *Sobre las fuerzas de cohesión* dice [Crisipo] a su vez que las fuerzas de cohesión no son otra cosa sino vibraciones de aire: 'Pues los cuerpos se mantienen cohesionados por efecto de estas vibraciones de aire. Y si cada una de las cosas que la fuerza de cohesión aglutina es de una cualidad determinada, la causa es el aire que las mantiene en cohesión, aire al que llaman "dureza" en el hierro, "solidez" en la piedra, y "blancura" en la plata. Estas palabras contienen muchos elementos absurdos y contradictorios, porque si el aire permanece tal cual es por naturaleza, ¿cómo es que lo negro se vuelve blancura en lo que no es blanco, lo blando dureza en lo que no es duro y lo liviano denso en lo que no es denso? Pero si al mezclarse con tales cosas sufre una alteración y se hace semejante a ellas, ¿cómo va a ser la fuerza de cohesión causa de esas cualidades si es dominada por ellas? Pues una transformación de esa especie, según la cual una cosa pierde sus propias cualidades, es propia de un principio pasivo, no activo, de un principio no cohesivo, sino totalmente exangüe. Sin embargo, en todas partes declaran que la materia es en sí misma un sustrato inerte e inmóvil de las cualidades, que son vibraciones de hálito vital y tensiones de aire, informan y moldean cada cosa en aquellas partes de la materia donde se encuentran. Pero a ellos no les es posible hacer estas afirmaciones, si dan por supuesto que el aire es por naturaleza tal y como antes hemos dicho. Pero si es fuerza cohesiva y tensión, hará que cada uno de los cuerpos se parezca a él mismo [al aire], de forma que sean negros y blandos. Pero si por la mezcla con aquéllos adquiere las formas contrarias a las que por naturaleza tiene, en cierto modo es materia de la materia, no causa ni potencia". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

C.III.4.6 = Galeno, *Introductio sive medicus* 14,726, 7-11 = SVF II, 716

"Hay dos tipos de hálitos innatos: el físico y el psíquico. Pero algunos [los estoicos] introducen un tercero, el éctico. El hálito que sustenta a las piedras es el del tipo éctico, el que alimenta a los seres vivientes y a las plantas es el físico, y el hálito psíquico es el que, en lo seres animados, hace a los seres vivientes capaces de sensación y les posibilita moverse de cualquier modo". (Trad. S. Mas).

C.III.4.7 = Séneca, *Nat. quaest.* VI, 16

"Y todavía hay que decir lo que muchos autores admiten y que quizá obtendrá muchos votos. Es claro que la existencia de la tierra está vinculada a la del aire, y me refiero no sólo al aire, al que debe su cohesión y la unión entre sus componentes –éste está encerrado hasta en las piedras y los cuerpos muertos-, sino que me refiero al que da vida, fuerza y sustento a todo. Si no lo tuviera, ¿de qué modo infundiría su soplo a tantos árboles, que no se mantienen vivos por otra causa, y a tanta vegetación? ¿De qué manera fomentaría raíces tan distintas, hundidas en su seno de distinto modo (unas agarradas a la superficie, otras absorbidas más al fondo), si no tuviera suficiente energía capaz de engendrar especies tan numerosas y variadas y de alimentarlas si lo aspiran y se nutren de él? Todavía estoy utilizando argumentos de poco peso. Este cielo entero al que circunda el éter siempre en llamas y zona la más elevada del universo; todas esas estrellas, cuyo número no puede calcularse; toda esa conjunción de cuerpos celestes; por prescindir de otras cosas, este sol que describe su órbita tan cercana a nosotros, de un volumen superior al doble de la tierra, se lo reparten entre sí y, como es sabido, no se mantienen de nada más que de los efluvios de la tierra. Éste es su alimento, éste es su pasto. Y no podría nutrir a tantos cuerpos, mucho mayores que ella misma, si no estuviera llena de energía que exhala día y noche por todas su partes. En efecto, es imposible que no le sobren cantidades de las materias que se le exigen y se toman de ella. Es cierto que lo que sale nace de momento. En efecto, no tendría reservas constantes de aire –destinado aprovisionar tantos cuerpos celestes- si éstos a su vez no lo devolvieran y, cada uno

por disgregación, no se transformara en otra cosa. Y, con todo, es lógico que haya abundancia de aire, que esté llena de él y lo saque de su interior. No existe por tanto duda de que dentro hay mucho aire oculto de que la masa de aire ocupa extensos espacios invisibles bajo la tierra". (Trad. C. Codoñer Merino).

5) Tónos.

C.III.5.1 = Estobeo, *Ecl.* I, 17, 3 = SVF I, 497

"Cleantes se expresa más menos así: una vez que todo se ha transformado en fuego, primero se torna compacta la parte media; después, a partir de ella, se va apagando en todas las partes. Una vez que todo llega a ser líquido, la porción extrema del fuego, a causa de la resistencia de la parte media, vuelve hacia atrás, y, luego, así vuelta –dice- se expande hacia arriba y comienza a ordenar el Todo. Y mientras de continuo va desarrollando este ciclo y este ordenamiento, no cesa la tensión en la sustancia de todas las cosas. Así pues, como todas las partes de un individuo [viviente] surgen de las semillas en los lapsos debidos, así también las partes del Todo, entre las cuales vienen a estar los animales y las plantas, surgen en los lapsos debidos. Y como algunas razones de las partes, en unión con la semilla, se mezclan, y después de nuevo se separan, con lo cual surgen las partes, así también de una sola cosa surgen todas, y de todas se constituye una sola, y de este modo, regular y armoniosamente, se cumple el ciclo". (Trad. A. J. Cappelletti).

C.III.5.2 = Cornuto 31 = SVF I, 514

"Heracles es la tensión que en todas las cosas existe, gracias a la cual la naturaleza es fuerte y poderosa, invencible e insondable, dispensadora de fuerza y causa de potencia aun en una de las partes (...) Tal vez la piel del león y la maza, que le corresponden según la antigua teología, han de ser así interpretadas (...) una y otra son quizá símbolo de la fuerza y la nobleza. El león es, en efecto, el más vigoroso de los animales salvajes; la maza, la más potente de las armas. Y quizá el dios es representado también como arquero por su capacidad de entrar en todas partes y por tener, gracias a la tensión, la de arrojar las flechas (...) Y no resulta improcedente atribuir al dios las doce hazañas como hizo también Cleantes". (Trad. A. J. Cappelletti).

C.III.5.3 = Séneca, *Nat. Quaest.* II, 6, 2-6

"Algunos le atribuyen [al aire] una estructura basada en corpúsculos separados, como el polvo, y se alejan mucho de la verdad. En efecto, la capacidad energética de un cuerpo existe exclusivamente en virtud de la cohesión que le proporciona su unidad, puesto que sus partes deben colaborar a mantener la tensión y aportar conjuntamente sus fuerzas. Ahora bien, el aire si se escinde en átomos se dispersa; y los cuerpos disgregados no pueden mantenerse en tensión. Te mostrarán la tensión del aire los cuerpos hinchados, que no ceden ante los golpes; te lo mostrarán los objetos pesados arrastrados a lo largo de un buen trecho por la acción del viento; te lo mostrarán las voces, apagadas o claras, según la intensidad de la emisión del aire. En efecto, ¿qué es la voz sino aire en tensión, conformado por la percusión de la lengua de forma que se oiga? Más aún. La carrera y todo movimiento, ¿no es verdad que son resultado de una corriente de aire en tensión? Él es quien da fuerza a los músculos, velocidad a los que corren; él, cuando se retuerce, lanzándose con violencia arrastra árboles y bosques y, arrancando edificios enteros los destroza; él agita el mar de por sí tranquilo y en calma. Vayamos a los hechos de menor importancia. ¿Existe melodía sin la tensión de una corriente de aire? Los cuernos, las trompetas, e instrumentos que, debido a la presión del agua configuran un sonido más intenso que el que puede emitirse con la boca, ¿no es verdad que desempeñan su papel gracias a la tensión del aire? Consideremos las cosas que desarrollan en secreto su enorme energía: semillas extremadamente pequeñas, cuya insignificancia encuentra lugar en los intersticios de las piedras, llegan a adquirir tal fuerza que echan abajo enormes rocas y deshacen monumentos; de vez en cuando, raíces menudísimas y apenas visibles hienden escollos y peñas. ¿Qué otra cosa es esto sino la tensión de una corriente de aire, sin el cual nada tiene fuerza y contra el cual nada la tiene? Y que el aire es indivisible puede deducirse incluso de lo siguiente: nuestros cuerpos tienen cohesión interna. En efecto, ¿qué otra cosa es la que los mantiene sino el aire?; ¿que otra causa mantiene la actividad de nuestro espíritu?; ¿qué movimiento le es propio sino la

tensión?; ¿qué tensión sino la que procede de la unidad?; ¿qué unidad si el aire no dispusiese de ella?; ¿y qué otro factor produce los frutos, las cosechas ruinas, hace surgir árboles verdes, despliega sus ramas o los eleva a las alturas, sino la tensión y la unidad del aire?"(Trad. C. Codoñer Merino).

6) Sympatheia.

C.III.6.1 = Cicerón *Nat. deor.* II, 19

"En realidad, ¿quién no va a verse obligado a corroborar lo que estoy diciendo, ante la gran afinidad de sentimiento, de inspiración y de ritmo que existe entre los seres? ¿Podría la tierra florecer en un momento determinado y después, por el contrario, quedarse aterida? ¿Podrían llegar a conocerse las aproximaciones y los alejamientos del sol, durante los solsticios de verano e invierno, siendo tantas, propiamente, las transformaciones que se producen para ello? ¿Podrían turbarse las corrientes marinas y los angostos estrechos, causa de la salida y de la puesta de la luna? ¿Podrían mantenerse separados los cursos de los astros, gracias a un solo giro de la totalidad del cielo? Ciertamente, esas cosas no podrían ocurrir de tal manera, con armonía de todas las partes del mundo entre sí, si no se hallasen ensambladas gracias a un aliento de carácter divino e ininterrumpido". (Trad. A. Escobar).

C.III.6.2 = Cicerón *De nat. deor.* III, 28

"Así que agradaba aquel discurso tuyo acerca del orden acompasado de la naturaleza, la cual decías que se encontraba siempre cohesionada gracias a esa especie de afinidad suya, mientras que no aprobaba el que negaras que esto hubiera podido suceder de no ser que ésta se mantuviese en virtud de un aliento divino. La naturaleza, en realidad, actúa coherentemente, se mantiene gracias a sus propias fuerzas y no a las de los dioses, y se alberga en ella esa especie de acordado sentir al que los griegos llaman *sympátheia*. Pero ha de estimarse que, cuanto más grandiosa es esta naturaleza en virtud de su propia iniciativa, tanto menos puede llegar a serlo en virtud de una razón divina". (Trad. A. Escobar).

C.III.6.2 = Cicerón *De divin.* II, 33-34 = SVF II, 1211

"Vamos ya a aceptar el hecho de que existe una especie de concomitancia en el mundo de la naturaleza, una concomitancia que concedo que existe, porque son muchos los ejemplos que recogen los estoicos (...) ¿Acaso es que también puede mostrarse la proximidad de una ganancia si existe determinada fisura en el hígado? ¿En virtud de qué nexo y casi armonía o común sentir de la naturaleza –lo que los griegos llaman *sympátheia*- puede corresponderse la fisura de un hígado con mi pequeña ganancia, o mi pequeño caudal con el cielo, la tierra y el mundo de la naturaleza?". (Trad. A. Escobar).

C.III.6.3 = Cicerón *De divin.* II, 124

"Y es que, o bien existe una especie de fuerza divina que nos proporciona las señales propias de los sueños, al objeto de ofrecernos su consejo, o bien los pronosticadores –a partir de esa correspondencia y uniformidad que existe en la naturaleza y a la que llaman *sympátheia*- entienden qué es aquello que se corresponde con cada asunto, y qué es lo que sigue a cada cosa, o bien ni una cosa ni otra, sino que lo que hay es una especie de observación regular y permanente de qué es aquello que está sucediendo –cuando se experimenta una visión durante el reposo- y de qué es lo que suele seguirse". (Trad. A. Escobar).

C.III.6.4 = Cicerón, *De divin.* II, 142

¿En qué consiste esa unión de carácter ininterrumpido que existe en la naturaleza –a la que, como dije, [los estoicos] llaman *sympátheia*-, en virtud de la cual se debe deducir la existencia de un tesoro a partir de un huevo?. (Trad. A. Escobar).

C.III.6.5 = Cicerón *De fato* 7 = SVF II, 950

"Regresemos a las redes de Crisipo. Y, en primer lugar, respondámosle acerca de la contigüidad que hay entre las cosas propiamente dicha; después investigaremos lo demás. Vemos cuánta diferencia hay entre las características de unos lugares y otros; que unos son saludables otros malsanos; que en unos están los hombres congestionados y casi hinchados, en otros resecos y enjutos; y hay otras muchas cosas que

difieren en gran medida de un lugar a otro. En Atenas la atmósfera es ligera, por lo que se piensa que los habitantes del Ática son también más agudos; es densa en Tebas, de modo que los tebanos –según se piensa- son toscos y vigorosos. Sin embargo, ni aquella atmósfera ligera hará que uno escuche a Zenón, a Arcesilao o a Teofrasto, ni la densa le hará buscar la victoria de Nemea más que la del Istmo". (Trad. A. Escobar).

7) Krasis.

C.III.7.1 = Galeno, *Sobre las facultades naturales* I, 2 = SVF I, 92

"... si es necesario creer que, como las cualidades, también las sustancias se entremezclan por completo, como lo afirmó más tarde Zenón el citiense". (Trad. A. J. Cappelletti).

C.III.7.2 = Diógenes Laercio, VII, 151 = SVF II, 479

"Sostienen además que las mezclas [de sustancias] ocurren completamente, según Crisipo en el libro tercero de su *Física*, y no superficialmente o por yuxtaposición. Así, por ejemplo, un poco de vino arrojado al mar se irá extendiendo en toda su cantidad, y luego desaparecerá fusionado con el agua". (Trad. C. García Gual).

C.III.7.3 = Plutarco, *De comm. not.* 1077 e-1078e = SVF II, 480 y 465.

"Es contrario a la noción común que un cuerpo sea lugar de otro cuerpo y que un cuerpo pase a través de otro cuerpo, si ninguno de los dos contiene espacio vacío, sino que lo lleno penetra en lo lleno y es receptáculo de la mezcla un cuerpo que por su continuidad no tiene intervalo ni espacio dentro de sí. Ellos, sin embargo, que no comprimen un solo cuerpo contra otro, ni contra dos o tres o diez, sino que, tras haber troceado el mundo, introducen todas su partes en una sola, cualquiera que sea, y niegan que la más pequeña parte que podamos percibir con los sentidos sea insuficiente para la más grande cuando viene a su encuentro, tienen la desfatachez de convertir en doctrina la refutación de sus adversarios, como otras muchas veces, y ello a costa de aceptar hipótesis contradictorias con las nociones.

Por lo menos, la consecuencia inmediata de esta teoría es que quienes mezclan todos los cuerpos con todos los cuerpos aceptan además muchas afirmaciones monstruosas. Una de ellas es la de que 'tres' es 'cuatro'. Porque mientras que los demás dicen esto a modo de exageración, como ejemplo de un enunciado inconcebible, para esos estoicos es ésta la conclusión a que llegan cuando mezclan un solo tazón de vino con dos de agua: si la medida de vino no ha de quedarse corta sino que ha de igualarse con la de agua, extienden el tazón de vino por todo el agua y lo disuelven en él por completo, haciendo dos tazones donde sólo había uno, a causa de la igualación de la mezcla con los dos tazones. Efectivamente, seguir siendo un solo tazón y hacerse coextensivo e igual a dos será hacer la mitad igual al doble. Pero si, para alcanzar suficiente capacidad en la mezcla con los dos tazones, el tazón de vino adquiere en la disolución una medida de dos tazones, esta medida es al mismo tiempo de tres como de cuatro: de tres, porque un tazón está mezclado con dos; de cuatro, porque, una vez mezclado con dos, ha adquirido una cantidad igual a la de los tazones con que se ha mezclado.

Y por cierto que no sólo llegan a esta preciosa conclusión al introducir cuerpos en un cuerpo, sino también a la imposibilidad de concebir la noción de continente. En efecto, si los cuerpos al mezclarse pasan unos dentro de otros, fuerza es que el cuerpo no contenga a otro ni éste sea contenido por aquél, ni que uno sea receptáculo y el otro esté en su interior (pues de ese modo no habrá mezcla, sino un contacto y yuxtaposición de las superficies, ya que una penetra en el interior y la otra la contiene en el exterior, mientras las restantes partes son separables al no estar mezcladas y mantenerse compactas). Pero si la mezcla se produce tal y como ellos la entienden, es forzoso que los componentes que entran en la mezcla se encuentren unos dentro de otros y que el mismo ingrediente simultáneamente sea contenido por otro, al estar en su interior, y lo contenga a éste, al ser su receptáculo. Y se impone a su vez la conclusión inversa, a saber: que ninguno de esos dos estados es posible, puesto que la mezcla obliga a ambos cuerpos a penetrarse recíprocamente y a que ninguna porción carezca de ninguna otra, sino que todo esté compenetrado de todo.

Es aquí sin duda donde viene a propósito aquel ejemplo de la pierna tan explotado en las diatribas de Arcesilao, que viene bien para pisotear jocosamente las extravagancias de los estoicos. En

efecto, si existen las mezclas totales, ¿que obstáculo hay para que por una pierna amputada, putrefacta, arrojada al mar y en él disuelta, no sólo navegue, como decía Arcesilao, la flota de Antígono, sino también las mil doscientas trirremes de Jerjes junto con las trescientas griegas, que en la pierna librarían la batalla naval? Pues, sin lugar a dudas, lo que es más pequeño no se quedará atrás ni se detendrá en su marcha dentro de lo que es más grande. O, de lo contrario, la mezcla tendrá un límite y el último fragmento de ella, haciendo contacto allí donde termina, no penetrará en el conjunto, sino que se abstendrá de mezclarse; en cambio, si la mezcla es total, ¿no brindará la pierna a los griegos, ¡por Zeus!, la posibilidad de librar la batalla naval en su interior?

Pero, mientras que este proceso requiere putrefacción y cambio, un solo tazón o una sola gota que, desde aquí mismo, cayera en el mar Egeo o en el de Creta, alcanzará el Océano y el mar Atlántico, no mediante un contacto externo con la superficie del mar, sino completamente disuelta en él, en toda su profundidad, longitud y extensión. También Crisipo aceptó esto al instante en el libro primero de sus *Investigaciones físicas*, cuando afirma que nada se opone a que una sola gota de vino se mezcle con el mar. Y para que no nos sorprendamos de ello, dice que, a causa de la mezcla, la gota se extiende hasta el mundo entero: no sé qué afirmación podría parecer más absurda que ésta". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

C.III.7.4 = Alejandro de Afrodisia, *De mixtione* 216, 14-218, 6 = SVF II, 473

"Volvamos a los que dicen que la materia está unificada completamente y suponen que es una sola y la misma para todo lo que nace. Dejaremos de lado sus propuestas más superficiales y fáciles y elegiremos para examinarlas las que tiene fama de tener alguna razón. Pues bien, de entre quienes dicen que la materia está unificada, los del Pórtico parece que analizan sobre todo y predominantemente la cuestión de la mezcla. Si bien hay entre ellos disensiones (pues cada uno de ellos dice que las mezclas se dan de manera diferente), la doctrina sobre la mezcla que parece tener más aceptación entre ellos es la que propone Crisipo. De sus sucesores, en efecto, unos están de acuerdo con Crisipo, pero otros, que después pudieron conocer la opinión de Aristóteles, repiten por su parte mucho de lo que éste dijo sobre la mezcla (entre los que se cuenta Sosígenes, compañero de Antípatro). Como no pueden estar completamente de acuerdo con ellas, a causa de las diferencias en los demás puntos, se les encuentran contradicciones en muchas cuestiones.

La doctrina de Crisipo sobre la mezcla es como sigue. Sostiene que la sustancia toda está unificada, pues la atraviesa toda ella un hálito por el que todo se mantiene unificado y estable y en relación consigo mismo. De los cuerpos que se mezclan en ella, dice que las mezclas por yuxtaposición surgen cuando dos o más sustancias se componen y yuxtaponen entre sí, según dice, 'por ajuste', manteniendo cada una de ellas en tal yuxtaposición su propia esencia y cualidad respecto de su perfil, como ocurre, digamos, al poner juntos habas y granos de trigo. Surgen otras por fusión total, cuando las sustancias mismas y sus cualidades se destruyen mutuamente, como ocurre, dicen, en los remedios medicinales por la destrucción conjunta de los componentes, pues nace de ellos un cuerpo diferente. Otras mezclas dice que surgen cuando ciertas sustancias se hacen coextensivas unas de otras junto con sus cualidades propias, si al mismo tiempo en una tal mezcla se conservan las sustancias originales y sus cualidades, mezcla que dice ser propiamente una mixtión [*krasis*]. Pues bien, de entre las mezclas, sólo la coextensión total de dos o más cuerpos en su totalidad, de modo que conserve cada uno de ellos en una mezcla tal su propia sustancia y cualidades, dice que es una mixtión, pues es propio de los cuerpos que están así mezclados el poder separarse de nuevo unos de otros, lo cual sólo sucede por conservar los componentes en la mezcla sus naturalezas propias.

Que éstas son las diferencias entre las mezclas intenta confirmarlo por medio de las nociones comunes, sobre todo porque dice que éstas las tenemos por naturaleza como criterios de verdad: tenemos, por ejemplo, una representación diferente de las cosas que están unidas por ajuste, otra de las que están fusionadas, y otra de las cosas mezcladas que son coextensivas totalmente entre sí de modo que conserva cada una su naturaleza propia. Pero no tendríamos semejante diferencia de impresiones si todos los elementos mezclados fueran adyacentes por ajuste. Pero una tal coextensión de los elementos mixturados supone que se da cuando se penetran entre sí los cuerpos mixturados de modo que ninguna parte haya en ellos que no participe de todo lo que hay en semejante mezcla mixturada. Pues si no se diera eso, el resultado no sería ya una mixtión, sino una yuxtaposición.

Los representantes de esta doctrina aducen a favor de su creencia en este hecho que muchos cuerpos conservan sus cualidades propias cuando están tanto en volúmenes visiblemente menores como

en mayores, como puede verse en el caso del incienso, que, aunque se enrarece conforme se consume, mantiene por completo su cualidad propia. Además, dicen que muchas cosas hay que por sí mismas son incapaces de alcanzar una cierta dimensión, pero que ayudadas de otras se prolongan hasta ella, por ejemplo, el oro mezclado con ciertos reactivos se extiende y se enrarece al máximo, en una medida en la que por sí mismo no podría si es batido. Y nosotros también, aquello que no somos capaces de realizar por nosotros mismos lo emprendemos junto con otros, por ejemplo, enlazándonos unos con otros vadeamos ríos que no podríamos vadear nosotros solos, y transportamos con ayuda de otros pesos que no podríamos llevar en la parte que nos toca si nos quedáramos solos, y las vides, que no pueden mantenerse derechas por sí mismas, se levantan enredándose entre sí.

Si estas cosas son de esta manera, dicen, no hay que admirarse de que determinados cuerpos se ayuden mutuamente entre sí, hasta unirse totalmente de manera que sean en su totalidad coextensos totalmente entre sí, pero conservando sus cualidades propias, incluso en el caso de que algunos cuerpos sean de menor volumen y no puedan por sí mismos extenderse y conservar sus cualidades. Pues es así como una copa de vino se mezcla con agua abundante y, con su auxilio, alcanza tal extensión.

De que esto es así toman como pruebas claras el hecho de que el alma, que tiene una sustancia propia, al igual que el cuerpo que la recibe, atraviesa la totalidad del cuerpo en una mezcla que conserva respecto de él su propia sustancia (pues nada deja de tener parte del alma en el cuerpo que la tiene), del mismo está también la naturaleza de las plantas, y la disposición en los cuerpos cohesionados por la disposición en cuestión. También dicen que el fuego en su totalidad atraviesa totalmente el hierro, conservando cada uno su propia cualidad; y dos de los cuatro elementos, dicen, el fuego y el aire, cuyas partes son sutiles, ligeras y bien tensas, atraviesan en su totalidad los otros dos totalmente, tierra y agua, de partes más gruesas y faltas de tensión, conservando la naturaleza propia y la continuidad tanto éstos como aquéllos. Los fármacos deletéreos, así como los olores de esta clase, piensan que se mezclan con quienes sufren su efecto extendiéndose en su totalidad por todo el cuerpo, y la luz, dice Crisipo, se mezcla con el aire. Esta es la doctrina sobre la mezcla de Crisipo y de los filósofos que lo siguen". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

C.III.7.5 = Estobeo, I, 17, 4 = SVF II, 471

"Crisipo sostenía constantemente una tesis de este género. Lo que existe es hálito que se mueve a sí mismo hacia sí mismo y a partir de sí mismo, o bien hálito que se mueve a sí mismo adelante y atrás. Se considera hálito porque se dice que es aire en movimiento, y sucede de manera análoga a propósito del éter, de modo que el discurso viene a parar en la misma definición. Un movimiento de este tipo sólo ocurre según aquellos que piensan que la sustancia toda admite cambio y, además, fusión, composición, conmistión, unión y otros fenómenos parecidos. Los de la escuela estoica son del parecer de que son diferentes yuxtaposición, mezcla, mixtión y fusión. Yuxtaposición es contacto de cuerpos en sus superficies, como vemos en los montones en los que se junta trigo, cebada, lentejas y otros cuerpos semejantes, o los guijarros y las arenas de la playa. Mezcla es la coextensión correspondiente total de dos o más cuerpos que mantienen sus cualidades propias, como ocurre con el fuego y el hierro al rojo, pues en estos cuerpos se da la coextensión correspondiente total. Del mismo modo ocurre con las almas que hay en nosotros: se coextienden con la totalidad de nuestros cuerpos en forma correspondiente. Son, en efecto, de la opinión de que un cuerpo puede extenderse a través de un cuerpo de manera correspondiente.

La mixtión es la coextensión recíproca total de dos o más cuerpos líquidos, cuando permanecen las cualidades que hay en ellos. De hecho la mezcla puede darse también en los sólidos, como por ejemplo la del fuego y el hierro, o la del alma y el cuerpo que la envuelve, pero la mixtión se da sólo en el caso de los líquidos. En efecto, la mixtión surte también la apariencia de la cualidad de cada uno de los líquidos, por ejemplo, vino, miel, agua, vinagre y semejantes. Que en estas mixtiones permanecen las cualidades de los cuerpos que entran en ellas es evidente por el hecho de que muchas veces a partir de una manipulación se separan de nuevo unos de otros. Por ejemplo, si alguien sumerge en una mixtión de vino con agua una esponja empapada de aceite, separará el agua del vino, porque el agua se absorberá en la esponja. La fusión es la transformación en los cuerpos de dos o más cualidades en otras cuando nace de una cualidad diferente de éstas, como ocurre en la composición de los perfumes y los remedios medicinales". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

8) Ekpyrôsis y palingenesia. El ciclo cósmico y el eterno retorno

C.III.8.1 = Filón de Alejandría, *Sobre la eternidad del mundo* 23-24, 264, 3 = SVF I, 106

"Teofrasto, en verdad, dice que quienes defienden la generación y corrupción del mundo son engañados por cuatro máximos [acontecimientos]: la desigualdad de la tierra, el retroceso del mar, la descomposición de cada una de las partes del Todo, la muerte de las familias de animales terrestres. Con respecto a lo primero, así argumentan: si la tierra no hubiera tenido principio en su existencia, quien estuviera allí parado no vería ninguna de sus partes, todos los montes se habrían desgastado y todos los cerros estarían al nivel del llano, pues con tantas lluvias como caen cada año desde siempre, habría sido lógico que de las partes desprendidas de las alturas, algunas hubieran sido llevadas por las tormentas y otras, decreciendo, se hubieran disuelto, y que ya todas hubieran sido trituradas por todas. Ahora, empero, las continuas irregularidades y los excesos de numerosísimos montes [que tienden] a las alturas etéreas son señales de que la tierra no es eterna. Desde remotas edades, en efecto, según he dicho, en un tiempo infinito, toda ella, a causa de las lluvias, habría llegado a ser un camino de punta a punta. Porque la naturaleza del agua y principalmente de la que se vierte desde grandes alturas es tal que a ciertas cosas las arroja fuera con violencia y a otras, golpeándolas con la continuidad de su goteo, las vacía, y somete la tierra dura y la más pétrea no menos que los cavadores. Y, en verdad, el mar –dicen- ya ha disminuido. Testigo de ello son las más célebres de las islas, Rodas y Delos. Éstas, en efecto, en tiempos antiguos, ocultas en el mar, se habían hundido hasta sumergirse, pero luego, con el tiempo, mientras [el mar] bajaba poco a poco, elevándose un tanto, se dejaron ver, como recuerdan las historias escritas sobre ellas. A Delos la llamaron también Anafe, mostrando con ambos nombres que creían en lo dicho, puesto que, al revelarse, se hizo visible, habiendo permanecido, en tiempos antiguos, invisible y oculta. Al par de estos [hechos], habiéndose desecado grandes y profundos golfos de grandes mares, se volvieron tierra firme y se convirtieron en parte no pobre de la región cultivada, aptos para ser sembrados y plantados. En ellos quedan ciertos indicios del antiguo estado marino, piedrecillas y conchas y todas las cosas de esa clase que suelen ser arrojadas hacia las playas. Por lo cual también Píndaro dice acerca de Delos: *Salve, formada por los dioses, / dulcísimo retoño para los hijos de Leto, la de brillantes cabellos / hija del Ponto, de la amplia tierra inmutables portento / a quien los mortales denominan Delos / y los felices en el Olimpo, astro conspicuo de la negra tierra* [frg. 37 Schroeder]. Hija del Ponto llamó a Delos, aludiendo a lo dicho.

Pero si el mar decrece, decrecerá también la tierra, y en grandes periodos de años, ambos elementos se disolverán en el Todo; y también el aire íntegro, por su paulatina disminución, se consumirá. Todas las cosas se fundirán en una sola sustancia: la del fuego.

En cuanto a la constitución del tercer capítulo, utilizan este razonamiento: se corrompe enteramente aquello cuyas partes son corruptibles. Pero todas las partes del mundo son corruptibles. Por consiguiente, también el mundo lo es. Debe investigarse, sin embargo, lo que en estos momentos hemos dejado establecido. ¿Qué parte de la tierra, para comenzar con ella, más grande o más pequeña, no ha de disolverse con el tiempo? ¿Las más duras de las piedras no se pudren por la humedad y se convierten en ruinas? De acuerdo con la debilidad de su disposición (que es un vigor pneumático, un vínculo no indestructible sino sólo difícil de desatar), trituradas y disueltas, se convierten primero en ceniza y, finalmente, consumidas, se destruyen. ¿Pues qué? Si el agua no fuera agitada por los vientos, al permanecer quieta, ¿no perecería en su reposo? Se transforma, por tanto, y se torna pestilente, como animal privado de alma. Las corrupciones del aire son, en verdad, para todos manifiestas, ya que por su propia naturaleza se enferma, se arruina y, de alguna manera, perece. Porque si uno no atendiera a la propiedad de las palabras, sino a la verdad, ¿diría acaso que la peste es otra cosa más que la muerte del aire, que derrama su dolencia privada para corromper todo cuanto tiene parte en el alma? ¿Qué necesidad hay de ser prolijos sobre el fuego? Cuando no se le alimenta, en efecto, vacilante por sí mismo al punto se extingue, según dicen los poetas. Por eso, al ser alimentado, se eleva en proporción al pasto de la materia encendida, pero, cuando ésta se acaba, se extingue. Es algo parecido, sin duda, a lo que cuentan que sucede con las serpientes de la India, las cuales, cuando arrastrándose suben a los elefantes, los más grandes de los animales, circundan sus dorsos y sus vientres enteros y, al encontrar una vena, atravesándola, beben la sangre, que extraen sin descanso, con violenta inspiración y vigoroso silbido, hasta el momento en que, sin duda, cuando aquéllos empiezan a consumirse, oponen resistencia, dando saltos en su apuro y azotando con la trompa sus costillas a fin de poner freno a las serpientes. Después, vaciados continuamente de vida, no pueden ya saltar, se paran temblorosos y, poco más tarde,

una vez que sus patas se han debilitado por completo, dejándose caer exhaustos, expiran. Pero, una vez que han sucumbido, las causas de su muerte perecen al mismo tiempo de esta manera: no teniendo ya alimento, las serpientes intentan desatar el lazo con que los habían rodeado, y ansían la separación, mas oprimidas por el peso de los elefantes, son apretadas y mucho más si sucede que el suelo es duro y pedregoso. Retorciéndose, en efecto, y haciéndolo todo para liberarse, retenidas por la violencia de lo que las oprime, se extenúan ejercitándose de diversas maneras en prácticas imposibles e inviables, y les pasa como a quienes, apedreados o atrapados por una pared que de repente cae, al no poder emerger, perecen por asfixia. Si, pues, cada una de las partes del mundo está sujeta a corrupción, es evidente que el mundo por ellas integrado no será incorruptible. En lo que toca al cuarto y restante raciocinio, dicen que así debe exponerse con exactitud: si el mundo fuera eterno, también serían eternos los animales y, con mucha mayor razón, el género humano en la medida en que es mejor que los demás. Sin embargo, quienes desean investigar las cosas de la naturaleza lo consideran como el último engendrado. Es, en efecto, verosímil y, más aún, necesario, que las artes coexistan como contemporáneas con los hombres, no sólo porque, gracias a su naturaleza racional, les corresponde en propiedad lo metódico, sino también porque no les es posible vivir sin ellas. Veamos, por tanto, los tiempos de cada una, despreciando los mitos relatados en las tragedias sobre los dioses (...) Si el hombre no es eterno, tampoco ningún otro animal, de manera que tampoco lo serán las regiones indicadas: la tierra, el agua y el aire. Por lo cual resulta evidente que el mundo es perecedero". (Trad. A. J. Cappelletti).

C.III.8.2 = Plutarco, *De Stoic. repug.* 1052 b-d = SVF II, 1068 y 604

"Por otro lado, en el libro tercero de *Sobre los dioses* [Crisipo] dice lo siguiente acerca de que los demás dioses se nutren: 'Y los demás dioses hacen uso de la nutrición de manera semejante y de ella obtienen su sustento. Pero de distinta manera Zeus y el mundo [obtienen su sustento de las cosas que periódicamente son consumidas en el fuego] y del fuego se generan'. Si aquí pone de manifiesto que todos los demás dioses se nutren excepto Zeus y el mundo, en el libro primero de *Sobre la Providencia* dice que Zeus crece hasta que se consume en sí mismo todas las cosas: 'En efecto, puesto que la muerte es el proceso por el que el alma se separa del cuerpo, pero el alma del mundo no se separa sino que crece continuamente hasta que consume en sí misma toda la materia, del mundo no debe decirse que es mortal'. ¿Quién podría, pues, contradecirse más claramente consigo mismo sino el que acerca del mismo dios dice unas veces que crece y otras que no se nutre? Y no es necesario hacer la deducción anterior para acusarle de incoherencia, pues él mismo en el mismo libro ha escrito claramente: 'Sólo el mundo, según se dice, es autosuficiente, porque sólo él tiene en sí mismo todo cuanto necesita, se nutre de sí mismo y crece al transformarse sus partes unas en otras'. Así pues, no sólo declara que los demás dioses se nutren excepto Zeus y el mundo, pero en éste afirma que también el mundo se nutre, sino aún más cuando afirma que el mundo crece al nutrirse de sí mismo. Lo natural sería lo contrario: que éste fuera el único que no creciese al tener como alimento su propia extinción, que los demás dioses, nutriéndose desde el exterior, experimentaran crecimiento y desarrollo y que fuera más bien en ellos en quienes se consumiese el mundo, si se da el caso de que éste continuamente toma su alimento y se nutre de sí mismo, mientras que aquéllos lo hacen de éste". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

C.III.8.3 = Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1053 b-c = SVF II, 605

"Por otro lado, [Crisipo] afirma que, cuando se produce la conflagración universal, el mundo está vivo en su totalidad, es decir, es un ser [vivo y animado], mas cuando posteriormente empieza a extinguirse y a espesarse, se trueca en agua, en tierra y el elemento corpóreo. En el libro primero de *Sobre la Providencia* dice: 'Pues cuando el mundo es ígneo en su totalidad, es de inmediato alma y principio rector de sí mismo. Pero una vez que, al transformarse en el elemento líquido y en el alma queda en él como residuo, se ha transformado en cierto modo en cuerpo y alma –de tal manera que está compuesto de ellos-, ha pasado a regirse por un principio racional diferente'. Aquí sin duda afirma con nitidez que, en la conflagración universal, incluso las partes inanimadas del mundo se truecan en alma, mientras que, en el proceso inverso de extinción, incluso el alma se relaja y se diluye al transformarse en lo corpóreo. Así que es a todas luces absurdo cuando, a causa del enfriamiento, unas veces produce seres animados a partir de seres desprovistos de sentidos, y otras veces transforma la mayor parte del alma del mundo en seres desprovistos de alma y de sentidos". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

C.III.8.4 = Aristocles en Eusebio, *Praep. evang.* 15, 14, 2 = SVF I, 98

"Dicen que el elemento de los entes es el fuego, de acuerdo con Heráclito, y que del mismo modo son principios la materia y Dios, como Platón. Pero éste [Zenón] afirma que ambos son cuerpos, tanto el que produce como el que padece, mientras aquél [Platón] sostiene que la causa primera productora es incorporal. Además [Zenón dice] que en ciertos lapsos predeterminados se incendia el Universo todo y después se reconstruye nuevamente el mundo. Que el fuego primero es, en realidad, como una semilla que contiene las razones de todas las cosas y las causas de las que fueron, son y serán. La vinculación y la sucesión de éstos constituyen, a su vez, el destino, la ciencia, la verdad y la ley de los entes, algo insoslayable e ineludible. De tal modo son regidas todas las cosas del mundo, como en un Estado provisto de las mejores leyes". (Trad. A. J. Cappelletti).

C.III.8.5 = Diógenes Laercio VII, 141 =SVF II, 589

"Afirman la tesis de que el universo es perecedero, porque es engendrado, por el razonamiento de lo inteligible a través de la sensación, que de aquello de lo que las partes son perecederas, también lo es el conjunto. Las partes del universo con corruptibles. Pues se cambian unas a otras. Por tanto el universo es perecedero. Además, si algo admite el cambio a peor, es perecedero. Por lo tanto también el universo. Pues se reseca y se disuelve en agua". (Trad. C. García Gual).

C.III.8.6 = Eusebio, *Praep. evang.* 15, 18, 1-3 = SVF II, 596

"Los filósofos más antiguos de esta escuela piensan que todo se transforma en éter al cabo de determinados periodos muy largos, cuando todas las cosas se disuelven en un fuego etéreo. A continuación añade [Ario]: A partir de esto es evidente que Crisipo no tomó esta fusión aplicada a la sustancia (pues es imposible), sino aquélla que se dice en vez de la transformación. En efecto, quienes defienden la doctrina de la disolución en el fuego –la que llaman 'conflagración'- aplicada a la destrucción que sucede al mundo al cabo de determinados periodos muy largos, no tomaron 'destrucción' en sentido propio, sino que usan el término 'destrucción' en el sentido de 'transformación conforme a la naturaleza'. Pues los estoicos son del parecer de que la totalidad de la sustancia se transforma en fuego como en una simiente, y que a partir de ésta cumple la materia de nuevo la misma ordenación cósmica, tal como era antes. Esta doctrina la aceptaron los primeros y más antiguos de la escuela, Zenón, Cleantes y Crisipo, pero el discípulo de éste y sucesor de la escuela, Zenón, dicen que planteó reservas sobre la conflagración universal". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

C.III.8.7 = Séneca, *ad Luc.* 91, 11 = SVF II, 1065

"No sólo se desmoronan las obras de nuestras manos, ni sólo un breve tiempo destruye lo que han producido el arte y la actividad humana: las cumbres de los montes se disgregan, regiones enteras se han hundido, parajes que se hallaban lejos del literal marino se han visto inundadas por las olas: la enorme potencia del fuego erosionó los cráteres por los que emitía su resplandor, y promontorios en otros tiempos altísimos, garantía y refugio de los navegantes, los rebajó de nivel. Las obras de la propia naturaleza se ven maltratadas y por ello debemos soportar con ánimo sereno la ruina de las ciudades". (Trad. I. Roca Meliá).

C.III.8.8 = Estobeo I, 20, 1, 171, 2 = SVF I, 107

"Paréceles a Zenón, Cleantes y Crisipo que la sustancia se transforma en fuego, el cual es una especie de simiente y que, a partir de éste, nuevamente se lleva a cabo la reconstrucción del mundo, tal como antes existía". (Trad. A. J. Cappelletti).

C.III.8.9 = Filargirio, *Esc. Georg. Virg.* II, 336 = SVF I, 108

"Zenón enseña que, aun cuando algunas cosas se pierdan de este mundo, él mismo permanece, sin embargo, para siempre, porque en él están presentes los elementos de los cuales se generan las cosas materiales. De igual modo dijo que él en verdad crece pero no llega perecer, porque siguen existiendo los elementos con los cuales puede reconstruirse". (Trad. A. J. Cappelletti).

C.III.8.10 = Filón de Alejandría, *De la eternidad del mundo* 94-95 = SVF II, 596

"Considera ahora, como dice Crisipo, que el fuego que reduce a su propio elemento la ordenación universal es la simiente del mundo que está por constituirse. De lo que sobre este tema ha filosofado nada hay erróneo, en primer lugar, que la generación procede de la simiente y la resolución es en la simiente; después, la doctrina física de que el mundo y la naturaleza son racionales, no sólo dotados de alma, sino incluso de intelecto y, además, de sabiduría. A partir de aquí se construye lo contrario de lo que él pretende: que nunca será destruido". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

C.III.8.11 = Eusebio, *Praep. evang.* XV, 18, 1-3 = SVF II, 596

"Cómo piensan los estoicos sobre la conflagración universal. 'Los filósofos más antiguos de esta escuela piensan que todo se transforma en éter al cabo de determinados períodos muy largos, cuando todas las cosas se disuelven en un fuego etéreo'. A continuación añade [Ario]: 'A partir de esto es evidente que Crisipo no tomó esta fusión (*sýnchusis*) aplicada a la sustancia (pues es imposible), sino aquella que se dice en vez de la transformación (*metabolê*). En efecto, quienes defienden la doctrina de la disolución en el fuego –la que llaman conflagración (*ekpýrosis*)- aplicada a la destrucción que sucede al mundo al cabo de determinados periodos muy largos, no tomaron destrucción (*phtorá*) en sentido propio, sino que usan el término 'destrucción' en el sentido de 'transformación conforme a la naturaleza'. Pues los estoicos son del parecer de que la totalidad de la sustancia se transforma en fuego como en una simiente, y que a partir de ésta cumple la materia de nuevo la misma ordenación cósmica, tal como era antes. Esta doctrina la aceptaron los primeros y más antiguos de la escuela, Zenón, Cleantes y Crisipo, pero el discípulo de éste y sucesor de la escuela, Zenón, dicen que planteó reservas sobre la conflagración universal'". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

C.III.8.12 = Plutarco, *De comm. not.* 1077 b-c = SVF II, 1064

"Sin embargo, al menos del mundo dicen a su vez que el fuego es algo así como su semilla y que, en la conflagración universal, el mundo se transforma en semilla, con una dispersión enorme a partir de un cuerpo y un volumen más pequeños y tras ocupar en el vacío un espacio adicional infinito, devorado por su crecimiento; y que luego, una vez que el mundo es engendrado de nuevo su gran volumen se contrae y se desploma, mientras la materia se hunde y se condensa en sí misma en el proceso de su generación". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

C.III.8.13 = Séneca *Nat. Quaest.* III*,* 27, 2-4

"Nada es difícil para la naturaleza, especialmente cuando se apresura hacia su fin. Para la creación utiliza sus fuerzas con parquedad e impone a su desarrollo un ritmo lento; procede a su destrucción de improviso, con toda su energía (...) Por tanto, cuando se presente el momento ineludible, el destino pondrá simultáneamente en movimiento múltiples factores. Y, en efecto, un cambio tan grande no se produce sin que el mundo experimente convulsiones. En primer lugar cae la lluvia sin cesar, sin sol alguno el cielo está sombrío, con nublos es continua la niebla y espesa la bruma que se forma con la humedad al no haber vientos que la sequen. De ahí les vienen enfermedades a las plantas...". (Trad. C. Codoñer Merino).

C.III.8.14 = Lactancio, *Divinae Institutiones* VII, 23 = SVF II, 623

"Cuando Crisipo habla de la renovación del mundo extrae la siguiente conclusión: 'Puesto que esto es así, evidentemente no es imposible que también nosotros, tras nuestra muerte, cuando hayan transcurrido algunos periodos de tiempo, regresemos a la forma que ahora somos'". (Trad. S. Mas).

C.III.8.15 = Nemesio, *De natura hominis* 309, 5-311, 2 = SVF II, 625

"Los estoicos dicen que cuando los planetas regresan al mismo signo del zodiaco, a lo largo y a lo ancho, donde cada uno de ellos estaba al comienzo, cuando el cosmos se formó por vez primera, entonces, en periodos fijos de tiempo, producen la conflagración y la destrucción de todo aquello que existe. Y el cosmos regresa de nuevo al mismo estado que antes; y cuando las estrellas se mueven de nuevo de la misma manera, todo lo que hubo en el periodo precedente acontecerá de nuevo de manera indistinguible. De nuevo estarán Sócrates y Platón y todos los hombres particulares con los mismos amigos y conciudanos; sufrirán las mismas cosas y manejarán las mismas cosas, y toda ciudad, todo pueblo y todo

sembrado regresarán de la misma manera. El regreso del Todo no acontece tan sólo una vez, sino periódicamente; o más bien: las mismas cosas regresan sin fin hasta el infinito. Los dioses, que no sucumben a la destrucción, a partir del conocimiento que tienen de este periodo concreto, conocen todo lo que sucederá en los siguientes. Pues nada habrá entonces que sea extraño en comparación con lo acontecido previamente; antes bien, todo será indiscerniblemente idéntico hasta en lo más mínimo". (Trad. S. Mas).

C.III.8.16 = Eusebio, *Praep. evang.* 15, 19, 1-2 = SVF II, 599

"Cuando la razón común y universal ha avanzado hasta tal punto, y la naturaleza universal y común ha crecido y se ha incrementado, entonces todo se secará, volverá a sí y pasará a la sustancia total. Regresará a la así llamada razón primera y a aquella resurrección que produce el año máximo donde acontece la reconstitución de ella sola [la naturaleza universal] en ella misma. Habiendo regresado por mor del orden a partir del cual el cosmos comienza a crearse exactamente de la misma manera, produce de nuevo, de acuerdo con la razón, la misma forma de vida, pues tales periodos acontecen eternamente sin interrupción". (Trad. S. Mas).

C.III.8.17 = Simplicio, *In Arist. Phys.* 886, 12-16 = SVF II, 627

"Cuando [los estoicos] explican que en la palingenesia [del cosmos] surge de nuevo el mismo yo, preguntan entonces con razón si el yo actual y el yo de otro tiempo son numéricamente uno, porque son el mismo sustancialmente, o si yo quedo fragmentado al ser adscrito a una sucesión de cosmogonías. (Trad. S. Mas).

C.III.8.18 = Alejandro de Afrodisia, *In Arist. Anal. pr.* 180, 33-36 y 181, 25-31 = SVF II, 624

"Según ellos [los estoicos] puede que alguna vez sea verdad tras la muerte de Dión lo de "Su alma está separada del cuerpo", referido a Dión. Pues creen que tras la conflagración todo en el mundo será de nuevo igual en número, de suerte que hasta lo cualificado particularmente vuelve a ser y nacer igual que antes en aquel mundo, como dice Crisipo en los libros *Sobre el mundo* (…) Y si dijeran que, si tomamos los dedos, los mismos son en número si los separamos y después, de nuevo, los unimos, pero que en el caso de Dión ya no es el caso de que sea la misma alma y cuerpo reunidos en número, en nada esto va contra la razón (…) Y dicen además que en los cualificados particulares que nazcan después sólo habrá diferencias respecto de los anteriores en relación con ciertos accidentes exteriores, del tipo de las que no alteran al Dión cuando está vivo. En efecto, no deviene otro por el hecho de que antes tuviera ojos y después ya no los tuviera. Tales son, dicen, las diferencias que surgen entre los cualificados particulares de un mundo respecto de los de otro". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

C.III.8.19 = Orígenes, *Contra Celsum* 4, 68 y 5, 20 = SVF II, 626

"Intentando atemperar algo las incongruencias, los estoicos dicen –no sé cómo- que cada cual en un periodo será indistinguible de los de los periodos anteriores; no quieren que Sócrates regrese, sino alguien indistinguible de Sócrates, casado con una mujer indistinguible de Jantipa y acusado por individuos que son indistinguibles de Anito y Meleto. No sé como el cosmos es siempre el mismo y no es indistinguible de otros cosmos, mientras que sus contenidos no son los mismos, sino indistinguibles (...) A aquellos de ellos que les resultaba embarazosa la teoría [de la indistinguibilidad] afirmaban que entre un periodo y los acontecimientos del periodo precedente había una pequeña y muy sutil diferencia". (Trad. S. Mas).

C.III.8.20 = Marco Aurelio, *Meditaciones* II, 14

"Aunque debieras vivir tres mil años y otras tantas veces diez mil, no obstante recuerda que nadie pierde otra vida que la que vive, ni vive otra que la que pierde. En consecuencia, lo más largo y lo más corto confluyen en un mismo punto. El presente, en efecto, es igual para todos, lo que se pierde es también igual, y lo que se separa es, evidentemente, un simple instante. Luego ni el pasado ni el futuro se podría perder, porque lo que no se tiene, ¿cómo nos lo podría arrebatar alguien? Ten siempre presente, por tanto, esas dos cosas: una, que todo, desde siempre, se presenta de forma igual y describe los mismos círculos, y nada importa que se contemple lo mismo durante cien años, doscientos o un tiempo indefinido; la otra, que el que ha vivido más tiempo y el que morirá más prematuramente, sufren idéntica pérdida.

Porque sólo se nos puede privar del presente, puesto que éste sólo posees, y lo que uno no posee, no lo puede perder". (Trad. R. Bach Pellicer).

C.III.8.21 = Séneca, *Tiestes* 789-884

"¿A dónde, padre de las tierras y de los de aquí arriba,
a cuyo nacimiento huye todo el ornato de la noche
opaca; a dónde vas, torciendo tu camino
y terminando el día en medio de Olimpo?
¿Por qué, Febo, nos robas tu semblante?
de las llamas de Febo, no privará a la noche
el mensajero de la tarde, Héspero;
aún la curva hacia Hesperia de las ruedas
no manda desatar unos caballos que ya han cumplido;
aún no ha dado, al declinar, el día hacia la noche,
la tercera bocina su señal.
Se extraña ante la hora de esta súbita cena el labrador,
cuando los bueyes aún no están cansados.
¿Qué es lo que te ha apartado de tu curso celeste?
¿Qué causa ha desviado a tus caballos
de su sendero fijo? ¿Acaso, abriendo
la cárcel de Plutón, los Gigantes vencidos
intentan otra guerra? ¿Acaso Titio
renueva con su herida viejas iras
en su pecho agotado? ¿Es que Tifeo
sus flancos ha librado echando a un lado el monte?
¿Acaso se construye entre los enemigos
de Flegra un elevado camino y en Tesalia
el Pelio es aplastado bajo el Osa de Tracia?
Se han terminado los turnos regulares en el cielo;
no habrá ya ocaso ni tampoco oriente.
Estupefacta queda la madre Aurora,
estando acostumbrada a encomendar las riendas
al dios con el rocío de la luz primera,
por haberse invertido las lindes de su reino:
no sabe ella bañar los corceles cansados
ni sumir en el ponto sus crines humeantes de sudor.
Y el mismo sol, que es nuevo en este inusitado alojamiento,
ve a la Aurora al ponerse
y manda levantarse a las tinieblas
sin estar preparada aún la noche; no se alzan
las estrellas, ni brilla con resplandor alguno el firmamento;
no disipa la luna las densas sombras.
Sea esto lo que sea, ¡ojalá se tratase de una noche!:
tiemblan, tiemblan los pechos sacudidos
por un gran miedo
de que, en fatal ruina,
todo se venga abajo y otra vez a los dioses
a los hombres oprima el caos deforme,
y otra vez a las tierras y a los mares y al fuego
y a las estrellas, que vagan adornando el firmamento,
los confunda de nuevo la naturaleza.
El guía de los astros, que con la aparición de su perenne antorcha
va guiando los siglos, no indicará el verano
ni el invierno; la luna, que sale al encuentro
de las llamas de Febo, no privará a la noche

de sus terrores, ni vencerá las riendas
de su hermano corriendo por su curvo sendero
en menos trecho. A una misma fosa
irán a amontonarse una turba de dioses.
Aquí el que, recorrido por sagradas estrellas,
corta en oblicua órbita a las zonas,
modificando la longitud del año con sus signos,
caer verá a los astros mientras cae.
Aquí el Carnero, que, sin ser apacible aún del todo
la primavera, vuelve a confiar las velas
al tibio Céfiro, se precipitará sobre las olas
por las que transportó a la asustada Hele.
Aquí el Toro, que en sus brillantes cuernos
lleva a las Híades, arrastrará consigo a los Gemelos
y al Cangrego de brazos encorvados.
El León de Hércules ardiendo entre las llamas del estío,
otra vez desde el cielo caerá.
Caerá, sobre las tierras que un día dejó, la Virgen
y caerán los pesos de la exacta Balanza
y arrastrarán consigo al punzante Escorpión.
Y el anciano Quirón que en su arco hemonio
sostiene sus saetas emplumadas
perderá sus saetas, roto el arco.
El glacial Capricornio, que vuelve a traer
el perezoso invierno, caerá y destrozará tu urna
cualquiera que tú seas. Contigo caerán
las últimas estrellas del cielo, los Peces.
Y los monstruos que nunca bañó el mar
los tragará el abismo que lo sepulta todo;
y la que, en medio de ellas, separa las dos Osas,
la Sierpe escurridiza que parece un río;
y, unida al gran Dragón, la menor, Cinosura,
aterida de frío por el hielo;
y el perezoso guardián de su carro,
Artofílace, perderá el equilibrio y caerá
¿Nosotros sólo entre tantas gentes hemos parecido
merecedores de ser aplastados,
al derrumbarse el eje de los cielos? ¿Viene sobre nosotros
la última era? ¡Ah, con qué dura suerte
hemos sido creados, bien hayamos perdido
el sol en nuestra desventura, bien lo hayamos echado!
Lejos las quejas; apártate, temor:
de vivir está ansioso el que no quiere
morir cuando con él perece el universo"
(Trad. J. Luque Moreno)

C.III.8.22 = Ovidio, *Metamorfosis* II, 210-226

"Las regiones más elevadas de la tierra se incendian; se producen hendiduras en la corteza terrestre, y la tierra se deseca, privada de sus jugos. Blanquean los pastos, arde el árbol con sus hojas y las áridas mieses ofrecen combustible para su propia ruina. De pequeños daños me estoy lamentando; perecen grandes ciudades con sus murallas, y los incendios convierten en ceniza naciones enteras con toda su población. Arden las selvas y los montes, arde el Atos, el Tauro de Cilicia, el Tmolo, el Oite, el Ida, seco entonces, pero antes cuajado de fuentes, y el virginal Helicón y el Hemo que aún no era de Eagro. Arde el Etna con fuegos ahora redoblados hasta el infinito, y el Parnaso de dos cimas, el Érix, el Cinto, el Otris, el Ródope que por fin entonces iba a estar libre de nieves, el Mimas, el Díndina, el Mícales y el Citerón

creado para el culto divino. Y de nada sirven a la Escitia sus fríos; arde el Cáucaso y el Osa y el Pindo y, mayor que esos dos, el Olimpo, y los aéreos Alpes y el nuboso Apenino". (Trad. A Ruiz de Elvira).

C.III.8.23 = Séneca, *Cons. ad Mart*. 26, 5-7

"Me es posible ver tantas generaciones, el entramado de tantas épocas, el sucederse de las mismas, todo lo que existe año tras año; me es posible contemplar el surgir de los reinos, su derrumbarse, el hundimiento de grandes ciudades, y el nuevo curso de los mares. En efecto, si puede servir de consuelo a tu añoranza el destino común, nada continuará en el lugar que está, la vejez lo arrasará todo y se lo llevará consigo. Y no solo jugará con los hombres –en efecto, ¿qué porción son éstos de su poder fortuito?-, sino con los lugares, con las regiones, con las partes del mundo. Suprimirá montes enteros y hará que alcancen altura nuevas rocas por doquier; agostará mares, desviará ríos y, rota la comunicación entre las gentes, disolverá la comunidad del género humano; por todo lugar amplias grietas se tragarán las ciudades, las sacudirá con temblores y enviará desde lo más profundo exhalaciones pestilentes: cubrirá de inundaciones toda la parte habitada y matará todo animal después de sumergir el orbe, lo abrasará con fuego intenso y prenderá fuego a todo lo que es mortal. Y cuando llegue el momento de que se extinga el mundo a fin de renovarse, los elementos se destrozarán con su propia energía y las estrellas chocarán con las estrellas y, en llamas todo lo material, un solo fuego hará arder todo lo que ahora brilla ordenadamente. Nosotros también, almas felices, a quienes ha tocado en suerte la eternidad, cuando a Dios le parezca que debe intentarse de nuevo, nosotros, digo, parte insignificante del inmenso cataclismo, nos transformaremos en los antiguos elementos". (Trad. C. Codoñer).

C.III.8.24 = Séneca, *ad Luc.* 71, 7-16

"¿Por qué no iba él [Catón] a aceptar con ánimo firme y sereno un cambio de régimen político? ¿Qué cosa existe, en realidad, exenta del peligro del cambio? Ni la tierra, ni el cielo, ni toda esa estructura del universo, aunque se rija por la acción de Dios, mantendrá siempre este orden, sino que llegará un día que se desviará de esta ruta.

Todas las cosas siguen una evolución determinada: deben nacer, desarrollarse y morir. Estos astros que ves discurrir por encima de nosotros y estos cuerpos que nos sostienen y sustentan, en apariencia muy sólidos, serán destruidos y perecerán. Nada hay que no tenga su propia vejez. A intervalos desiguales la naturaleza disuelve esas cosas llevándolas a un mismo lugar. Cuanto existe dejará de existir; pero no se perderá, antes bien, se disolverá.

Para nosotros la disolución supone la muerte, porque nos fijamos en lo más inmediato: la mente, embotada y sometida al cuerpo, no ve más allá. En caso contrario, soportaría con más entereza su fin y el de sus cosas si confiase que, como todo lo demás, también la vida y la muerte siguen una alternancia, que los seres compuestos se disuelven y los disueltos se componen, que de esta transformación se ocupa la sabiduría eterna de Dios que todo lo gobierna.

Así, pues, como Marco Catón, una vez haya recorrido con su imaginación las edades del mundo, dirá: 'Todo el humano linaje, el que es y el que vendrá, está condenado a la muerte; de todas las ciudades que gozan de supremacía en algún país y de las que se dan gran esplendor a los imperios extranjeros se preguntará algún día dónde estuvieron ubicadas; diversas formas de aniquilamiento las arrasarán: a unas las destruirán las guerras, a otras las consumirá la desidia, la paz convertida en ociosidad y lujo, vicio funesto para las grandes potencias. Todas estas fértiles campiñas las anegará una repentina inundación del mar, o bien las arrastrará hacia una hendidura que de súbito provoque un corrimiento del suelo al hundirse. ¿Qué motivo tengo para indignarme o afligirme si por unos instantes me adelanto al destino universal?'.

Un alma grande debe obedecer a Dios y sufrir sin vacilar cuanto ordene la ley del universo: o sale hacia una vida mejor, destinada a morar con más esplendor y tranquilidad entre los seres divinos, o va a quedar exenta de toda molestia, si se confunde con la naturaleza reintegrándose en el todo". (Trad. I. Roca Meliá).

IV) Sobre el tiempo.

1) Las tesis estoicas

C.IV.1.1 = Estobeo, *Ecl.* I, 8, 40, 104, 7 = SVF I, 93

"Zenón dijo que el tiempo es el intervalo del movimiento, y así no sólo medida, sino también criterio de la rapidez y la lentitud que cada cosa tiene. De acuerdo con él se generan y existen todas las cosas definidas y los entes". (Trad. A. J. Cappelletti).

C.IV.1.2 = Estobeo I, 8, 42 = SVF II, 509

"Crisipo dice que el tiempo es intervalo del movimiento, según el cual se habla a veces de medida de rapidez y lentitud; o bien el intervalo que secunda el movimiento del mundo; y que según el tiempo se mueve y existe cada cosa –si no es de dos maneras que se dice el tiempo, como la tierra, el mar y vacío: tanto el conjunto como sus partes. Y que del mismo modo que el vacío es en su totalidad ilimitado por doquier, también el tiempo es todo él ilimitado en los dos sentidos, pues tanto el pasado como el futuro son ilimitados.

Y dice con toda claridad que ningún tiempo está totalmente presente. Puesto que la división de los continuos es ilimitada, conforme a esta división también el tiempo todo se divide ilimitadamente, de modo que ningún tiempo es presente en sentido estricto, sino que esto se dice en sentido lato. Sólo se da, dice, el presente; el pasado y el futuro subsisten, pero no se dan en absoluto, como se dice también que se dan en calidad de predicados sólo los atributos actuales, por ejemplo, el pasear se da en mí cuando paseo, pero, cuando estoy recostado o sentado, no se da". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

C.IV.1.3 = Simplicio, *In Arist. Cat.* IX, 350, 14-16 = SVF II, 510

"De entre los estoicos, Zenón dijo que el tiempo es el intervalo de todo movimiento en general, Crisipo, el intervalo del movimiento del mundo. No une dos definiciones en una, sino que hace una sola definición, que tiene carácter propio frente a la negación de las otras". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

C.IV.1.4 = Plutarco, *De comm. not.* 1081 c-1082 a = SVF II 517, 518 y 519

"Es contrario a la noción común que haya tiempo futuro y pasado, pero no haya tiempo presente, y que el 'hace poco' y el 'ayer' subsistan y, sin embargo, el 'ahora' sea absolutamente inexistente. Y, sin embargo, a esta conclusión llegan los estoicos cuando no admiten una unidad mínima de tiempo ni quieren que el instante actual sea indivisible, sino que, de cualquier momento que uno cree concebir y captar como presente, una parte pertenece al futuro y otra al pasado. Así que nada permanece en el instante actual ni queda parte alguna del tiempo presente si del tiempo que solemos denominar 'presente' una parte se asigna a los acontecimientos futuros y otra a los del pasado. De ello resulta, pues, una de estas dos consecuencias: o bien se establece que 'el tiempo era y el tiempo será' y se elimina 'el tiempo es', o bien se establece que 'hay un tiempo presente' –una parte del cual ha sido presente y la otra lo será- y se afirma que lo que existe es en parte futuro y en parte pasado y que el 'ahora' es en parte 'antes' y en parte 'después', de tal modo que 'ahora' es 'todavía no' y 'ya no' (puesto que el pasado es 'ya no' y el futuro 'todavía no'). Al dividir así el tiempo ellos están obligados a sostener que hoy [es en parte ayer y en parte mañana], este año en parte el año pasado y en parte el año que viene, lo simultáneo en parte anterior y en parte posterior. Y, en efecto, se enzarzan en embrollos no menos incongruentes cuando consideran que es lo mismo 'todavía no', 'ya' y 'ya no', 'ahora' y 'ahora no'. Por el contrario, todos los demás hombres creen y conciben el 'hace poco' y el 'dentro de poco' como partes diferentes del 'ahora' y colocan éste después del 'ahora' y aquél antes del 'ahora'.

Entre los estoicos, Arquédemo afirma que el 'ahora' es una suerte de juntura y conexión entre el pasado y el futuro, sin darse cuenta de que suprime todo el tiempo; si el 'ahora' no es tiempo sino un límite del tiempo y todo fragmento de tiempo es tal como el 'ahora', parece claro que el tiempo en su totalidad no tiene parte alguna y se disuelve por completo en límites, conexiones y junturas. Y Crisipo, en su afán de rizar el rizo con la división del tiempo, afirma en *Sobre el vacío* y otras obras que la parte del tiempo que pertenece al pasado y al futuro no existe sino que subsiste y que sólo el presente tiene

existencia real, mientras que en el libro tercero, cuarto y quinto de *Sobre las partes* establece que el tiempo presente es en parte futuro y en parte pasado: de donde resulta que él divide lo que en el tiempo tiene existencia real en las partes irreales de tal realidad. Es más: no admite en absoluto ninguna realidad del tiempo, si es que el presente no tiene ninguna parte que no pertenezca al futuro o al pasado". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

C.IV.1.5 = Marco Aurelio VI, 37

"Quien ha visto el presente, todo lo ha visto: a saber, cuántas cosas han surgido desde la eternidad y cuántas cosas permanecerán hasta el infinito. Pues todo tiene un mismo origen y mismo aspecto". (Trad. R. Bach Pellicer).

2) Las tesis epicúreas

C.IV.2.1 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 72-73

"Y luego hay que seguir reflexionando sobre esto, en firme: que el tiempo no ha de ser estudiado como las demás cosas que investigamos referidas a un sujeto, contratando las prenociones que observamos en nosotros mismos, sino por referencia a esa evidente experiencia, según la que hablamos de 'mucho tiempo' o 'poco tiempo', atribuyéndole tal cosa [más o menos duración] como connatural a él, procediendo por analogía. Porque no hay que alterar las expresiones de la lengua en busca de otras mejores, sino que hay que servirse de las existentes acerca de él; ni tampoco hay que predicar de otra cosa lo propio del tiempo, como si tuviera la misma naturaleza que lo de tal denominación –pues hay algunos que lo hacen-, sino que hay que calcular muy bien aquello con lo que tramamos y medimos su peculiar carácter.

Pues, en efecto, ese [fenómeno] no necesita una demostración, sino una reflexión de que lo enlazamos con los días y las noches, e igualmente con los sentimientos y con la ausencia de éstos, y con los movimientos y estados de reposo como un cierto accidente peculiar, meditando de nuevo acerca de eso mismo por lo que lo denominamos 'tiempo'". (Trad. C. García Gual).

C.IV.2.2 = Cicerón, *Nat. deor.* I, 21

Habla Veleyo, representante del epicureismo: "...Porque no dejaban de existir los siglos por el hecho de no existir el mundo; no llamo ahora 'siglos' a los que se componen de cursos anuales, con su número de días y de noches, pues reconozco que tales siglos no habían podido formarse sin que el mundo girase; más bien hubo, desde tiempo infinito, una especie de eternidad a la que no ceñía delimitación temporal alguna, pero cuya dimensión puede llegar a concebirse cuál era, ya que ni siquiera cabe en el pensamiento que pudiera haber tiempo alguno, cuando el tiempo no existía". (Trad. A. Escobar).

C.IV.2.3 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* X, 219-227

"Epicuro -como Demetrio el Laconio lo explica- afirma que el tiempo es un atributo de atributos, que acompaña a días y noches, a horas, a pasiones y a ausencia de pasiones, a movimientos y al reposo. Todas estas cosas son atributos referidos a algo, y el tiempo, que las acompaña a todas ellas en conjunto, puede en efecto ser llamado 'atributo de atributos'. Pues en general –por adelantarnos un poco de nuevo para la comprensión de lo dicho- de las cosas que existen, unas existen por sí, mientras que otras existen en tanto que son consideradas como inherentes a las cosas que existen por sí. Cosas tales como las sustancias (por ejemplo, los cuerpos y el vacío) existen por sí, las cosas que son consideradas como inherentes a las existentes por sí son aquéllas que ellos llaman 'accidentes'. Algunos de estos accidentes son inseparables de aquello en lo que inhieren, mientras que otros pueden ser separados por naturaleza de ello. Inseparables de aquello en lo que inhieren son, por ejemplo, la resistencia de los cuerpos y la no-resistencia del vacío, pues no cabe concebir ni un cuerpo sin resistencia ni el vacío sin no-resistencia, sino que cada uno de ellos tiene un accidente eterno: el uno ofrecer resistencia, el otro no-resistencia. No inseparables de aquello en lo que inhieren son, por ejemplo, el movimiento y el reposo. Pues los cuerpos compuestos ni se mueven siempre sin cesar ni están siempre en reposo, sino que tan pronto tienen el movimiento como accidente, tan pronto tienen el reposo, a pesar de que el átomo,

cuando se lo considera por sí mismo, está en perpetuo movimiento. Pues debe o bien colisionar con el vacío o bien con un cuerpo. Cuando colisiona con el vacío se mueve a través de él, debido a su no-resistencia; cuando colisiona con un cuerpo rebota contra él, debido a que ofrece resistencia. Aquello, pues, a lo que el tiempo acompaña, son atributos, me refiero al día y a la noche, a las horas, a las pasiones y a la ausencia de pasiones, a los movimientos y al reposo. En efecto, el día y la noche son atributos del aire omniabarcante, de los cuales el día surge como atributo debido a la iluminación del sol mientras que la noche resulta de la privación de la iluminación debida al sol. Las horas, en tanto que partes o bien de la noche o bien del día, se muestran igualmente como un atributo del aire, como el día y la noche. El tiempo se extiende sobre todo día, toda noche y toda hora, y por este motivo un día o una noche se denomina larga o corta, cuando flotamos sobre el tiempo que inhieren en ellos. Las pasiones o la ausencia de pasiones son o bien dolores o bien placeres, y por ello no son sustancias determinadas, sino atributos de aquellos que experimentan o bien placer o bien dolor, y, ciertamente, no son atributos que queden al margen del tiempo. Además de éstos, el movimiento y el reposo, como ya hemos dicho, son atributos de los cuerpos y, en efecto, no sin tiempo. Por ejemplo: medimos temporalmente la velocidad o la lentitud del movimiento, así como duración mayor o menor del reposo. En todo caso, a partir de lo anterior, que claro que Epicuro piensa que el tiempo es incorpóreo, no, empero, de la misma manera que los estoicos. Como se ha dicho, éstos suponen que el tiempo es un cosa incorporal que es concebida por sí misma, Epicuro, por su parte, como un accidente de ciertas cosas". (Trad. S. Mas).

3) Las tesis escépticas.

C.IV.3.1 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr.* III, 140-143)

"Por otro lado, puesto que no parece que el tiempo subsista sin el movimiento o sin el reposo, entonces, una vez descartado el tiempo y también el reposo, queda también descartado el tiempo.

Además –y no menos importante- algunos dicen esto sobre el tiempo.

Si el tiempo existe: o está acotado o es infinito.

Pero si es acotado, tuvo un principio a partir de cierto momento y acabará en cierto momento. Y en virtud de eso, el tiempo existía cuando no existía; antes de haber comenzado. Y el tiempo existirá cuando ya no exista; después de haber acabado. Lo cual es absurdo. Así pues, el tiempo no está acotado.

Y si es infinito, y dado que una parte de él se dice pasado, otra presente y otra futuro, razonaremos así:

El futuro y el pasado, o existen o no existen.

Pero si no existen, al quedar sólo el presente, que es breve, el tiempo estará acotado. Y se seguirán las dificultades de antes.

Y si existe el pasado y existe el futuro, cada uno de ellos será presente. Pero es absurdo decir que el tiempo pasado y el futuro son presente.

Así pues, el tiempo tampoco es infinito.

Y si no es ni infinito ni acotado, el tiempo no existe de ningún modo.

Además de esto, si el tiempo existe: o es divisible o indivisible.

Desde luego no es indivisible, pues como ellos mismos dicen se descompone en presente, pasado y futuro.

Pero tampoco es divisible. En efecto, cualquier cosa divisible se mide con alguna de sus partes, resultando estar en consonancia lo que mide con cada una de las partes de lo medido; como cuando medimos un codo con una pulgada. Pero el tiempo no puede medirse con ninguna de sus partes; pues si el presente por ejemplo se mide con el pasado, estará en consonancia con el pasado y, por lo tanto, será pasado; y de forma análoga, futuro en el caso del futuro. Y si se mide el futuro con los otros, será presente y pasado. Y análogamente, el pasado será futuro y presente. Todo lo cual resulta desconcertante. Así pues, tampoco es divisible.

Y si no es indivisible ni divisible, no es nada". (Trad. A. Gallego Cao y Mª T. Muñoz Diego).

C.IV.3.2 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* X, 119

"Cuando algo se mueve, se mueve ahora; si se mueve ahora, se mueve en el tiempo presente. Pero si se mueve en el tiempo presente, se mueve entonces en un tiempo indivisible. Pues si el tiempo presente se divide, se dividirá, en efecto, en pasado y futuro, y en tal caso ya no será presente. Y si algo se mueve en un tiempo indivisible, atraviesa lugares indivisibles. Pero si atraviesa lugares indivisibles, no se mueve. Pues está aún en el primer lugar indivisible; pero cuando está en el segundo lugar indivisible, tampoco se mueve, sino que se ha movido. Por tanto, nada se mueve". (Trad. S. Mas).

D) LIBERTAD Y NECESIDAD.

I) Perspectiva epicúrea

1) En contra del destino y del fatalismo: la formación de la voluntad

D.I.1.1 = Epicuro, *Carta a Meneceo* 133-134

"Porque ¿quién piensas tú que sea superior a quien sobre los dioses tiene creencias piadosas y ante la muerte está del todo impávido y ha reflexionado el fin de la naturaleza y sabe que el límite de los bienes es fácil de colmar y de conseguir, mientras que el de los males presenta breves sus tiempos o sus rigores? ¿Y que se burla de aquella introducida como tirana universal, la Fatalidad, diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y otras dependen de nosotros, porque afirma que la necesidad es irresponsable, que el azar es vacilante, mientras lo que está en nuestro poder no tiene otro dueño, por lo cual le acompaña naturalmente la censura o el elogio?

Pues sería mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que caer esclavos de la Fatalidad de los físicos. Aquéllos esbozan una esperanza de aplacar a los dioses mediante el culto, mientras que ésta presenta una exigencia inexorable.

En cuanto a la Fortuna, ni la considera una divinidad como cree la muchedumbre –puesto que la divinidad no hace nada en desorden- ni una causalidad insegura, pues no cree que a través de ésta se ofrezcan a los hombres el bien o el mal para la vida feliz, aunque determine el rumbo inicial de grandes bienes o males". (Trad. C. García Gual).

D.I.1.2 = Epicuro, *Sent. Vat.* 40

"Quien dice que todo acontece por necesidad, nada puede ofrecer a quien dice que nada acontece por necesidad, puesto esto mismo –así lo afirma aquél- acontece por necesidad". (Trad. S. Mas).

D.I.1.3 = Epicuro, *De natura* 34, 21-22

"Pero muchos que, por su naturaleza, están en situación de llevar a cabo esto y aquello, no lo llevan a cabo por mor de sí mismos, no porque ellos mismos y los átomos tengan idéntica causa. Con estos principalmente disputamos, los castigamos y los odiamos por una disposición que nace de su naturaleza congénita desordenada, como hacemos con todo el género de los animales. Pues la naturaleza de sus átomos en nada ha contribuido a su conducta, así como a los grados de sus conductas y actitudes, sino que sus desarrollos portan toda o la mayoría de la responsabilidad de ciertas cosas. Por mor de esta naturaleza se mueven desordenadamente algunos de sus átomos, pero no es a los átomos a los que <debe atribuirse> toda <la responsabilidad de su conducta...> Cuando, pues, acontece un desarrollo que adopta una diferencia frente a los átomos de una manera diferenciada (no como cuando uno mira desde una distancia diferente), él adquiere una responsabilidad que procede de él mismo; entonces la transfiere directamente a sus naturalezas primeras y convierte todo en conjunto en norma de medida. Este es el motivo por el que aquellos que no puede hacer correctamente estas distinciones se confunden a sí mismos a la hora de atribuir las responsabilidades". (Trad. S. Mas).

D.I.1.4 = Epicuro, *De natura* 34, 26-30

"Desde el primer comienzo siempre tenemos semillas que en parte nos conducen hacia esto, en parte hacia aquello, en parte hacia esto y aquello, hacia pensamientos, acciones y actitudes, en mayor o menor número. En consecuencia, aquello que llevamos a cabo, peculiaridades de este o aquel tipo, está, sin más, del todo en nuestro poder; y las cosas que a partir de nuestro entorno fluyen necesariamente en nosotros a través de nuestros poros están en algún momento en nuestro poder y dependen de nuestras opiniones, que nosotros mismos hemos formado [...] <Contra el argumento de que nuestra elección entre alternativas debe estar causada físicamente o bien por nuestra dotación inicial o bien por estas

influencias de nuestro contorno>, cuya influencia sobre nosotros no cesa nunca, podemos <apelar> al hecho de que nos exhortamos, oponemos y persuadimos mutuamente, como si la responsabilidad también recayera sobre nosotros mismos, y no sólo en nuestra dotación inicial y en la necesidad azarosa de aquello que nos rodea y penetra en nosotros. Pues si alguien siempre quisiera atribuir el exhortar y el ser exhortado a la necesidad azarosa de aquello que para él mismo le es presente en cada caso, temo que de esta manera nunca podría comprender [...] <Tendría que resolverse a afirmar su tesis, pero en la práctica continuar> alabando o censurando. Pero si obra de esta manera, sustentaría exactamente la conducta que, en lo que nos atañe, produce el prenoción de la responsabilidad, y entonces alteraría su teoría en un punto, en otro [...] tal error. Este tipo de explicación se contradice a sí mismo y nunca puede probar que todo lo de este tipo es como aquello que se llama 'necesario'. Pues él debate con otro asumiendo que éste es responsable de decir sinsentidos. Incluso si fuera hasta el infinito y dijera apelando al argumento que esta misma acción, a su vez, está necesitada, argumenta inadecuadamente en la medida en que se atribuye la responsabilidad de haber razonado correctamente y a su oponente la de haber argumentado incorrectamente. Pero aunque dejara de atribuirse a sí mismo aquello que hace y, en lugar de ello, echara la culpa a la necesidad, ni tan siquiera entonces sería <consistente... Por otra parte> si a aquello que nosotros llamamos 'nuestra propia acción', él le impone el nombre de 'necesidad' se limitaría meramente a cambiar el nombre y no demostraría que tenemos una prenoción falsamente concebida cuando llamamos responsable a nuestra propia acción, ni su propia <acción ni la de otros quedaría afectada...> <...>, sino como resultado de aquello que él dice incluso habría que llamar vacía a la expresión 'por necesidad'. Pero si alguien no quiere explicar esto y no tiene tampoco ni elementos auxiliares ni impulsos en nosotros para disuadirnos de las acciones que hacemos y de las que decimos que su responsabilidad recae en nosotros; si, más bien, a todo aquello que hacemos y decimos que nuestra propia acción es responsable de ello, lo denomina 'necia necesidad', en tal caso sólo cambia un nombre; no modifica ni una sola acción, como en algunos casos aquél que ve qué acciones se siguen por necesidad puede desviar de su propósito a aquellos que pretenden hacer algo cuando está presente la coerción. La razón buscará para aprender qué tipo de acción debe considerar uno que debe realizar de algún modo a partir de si mismo, mas sin desearla también. Pues no tiene otra posibilidad que decir qué acciones suceden por necesidad <y cuáles no...> <....> extremadamente ininteligible. Pero además cuando alguien afirma esto de manera absurda o explica con claridad qué rebate o introduce, es tan sólo un nombre lo que se ha cambiado, como ya he dicho.

Los primeros hombres que explicaron satisfactoriamente las causas no sólo fueron mucho más grandes que sus predecesores, sino que también sobrepasaron en mucha mayor medida a sus sucesores; estos hombres, aunque en muchas cuestiones aportaron grandes alivios, fueron ciegos cuando hicieron responsable de todo a la necesidad y al azar. De hecho, la misma explicación que da cuenta de esta perspectiva se estrella y hace ciego al gran hombre acerca de cómo hacer coincidir sus acciones con su teoría; acerca del hecho de que, aun en el caso de que le hubiera afectado una cierta ceguera para la teoría a la hora de actuar, quedaría constantemente perplejo; y acerca del hecho de que si la teoría hubiera sido válida habría caído en un desesperado callejón sin salida, mientras que si no lo hubiera sido habría caído en conflicto por la contradicción entre sus acciones y su teoría". (Trad. S. Mas).

D.I.1.5 = Lucrecio IV, 877-906

"Diré ahora a qué se debe que podamos avanzar a pasos a nuestro antojo, por qué nos es dado accionar los miembros y qué fuerza se ha habituado a empujar avante este peso tan grande de nuestro cuerpo; tú recoge mis palabras.

Sostengo que vienen primero simulacros de movimientos a nuestro espíritu y lo excitan, como antes explicamos. De ahí nace la voluntad de moverse; pues nadie empieza a hacer nada antes de haber previsto en su espíritu lo que quiere hacer. La imagen de lo que prevé, es lo que está presente en el espíritu. Luego el espíritu, excitado por el deseo de ir y andar, hiere la sustancia del alma que se encuentra diseminada por todo el cuerpo, en órganos y miembros; y le es fácil hacerlo, dada la íntima unión de los dos. A su vez, el alma hiere el cuerpo, y así poco a poco es empujada la mole entera y entra en moción.

Además, en ese momento el cuerpo abre sus poros, y el aire –como es natural en una sustancia en movimiento continuo- entra por las aberturas, penetra abundante en los poros y se esparce hasta las partes más pequeñas. Así, por estas dos causas, de un lado y de otro, sucede que el cuerpo se mueve, como un navío por los remos y el viento.

Y no debe extrañarnos, a este propósito, que corpúsculos tan pequeños puedan maniobrar tamaño cuerpo y hacer bascular todo nuestro peso. ¿Por qué no? También el tenue viento, de sustancia sutil, empuja la masa enorme de un gran navío; una sola mano lo rige, por impetuoso que sea su curso, y un sólo timón lo hace virar a su antojo; una máquina, gracias a palancas y poleas, mueve a muchos cuerpos de gran peso y con un leve impulso los levanta". (Trad. E. Valentí Fiol).

2) Clinamen

D.I.2.1 = Lucrecio, II, 216-250

"Deseo también que sepas, a este propósito, que cuando los átomos caen en línea recta a través del vacío en virtud de su propio peso, en un momento indeterminado y en indeterminado lugar se desvían un poco, lo suficiente para poder decir que su movimiento ha variado. Que si no declinaran los principios, caerían todos hacia abajo cual gotas de lluvia, por el abismo del vacío, y no se producirían entre ellos ni choques ni golpes: así la Naturaleza nunca habría creado nada. (...) Por lo cual, una vez más repito, es preciso que los átomos declinen un poco; sólo el mínimo posible, no se diga que imaginamos movimientos oblicuos, que la realidad refutaría. Pues una cosa vemos clara y manifiesta: los pesos, de suyo, no pueden caer oblicuamente cuando se precipitan desde arriba, en cuanto podemos observar. Pero, que nada se desvíe en absoluto de la vertical, ¿quién hay que pueda observarlo?" (Trad. E. Valentí Fiol).

D.I.2.2 = Lucrecio, II, 251-293

"En fin, si todos los movimientos se encadenan y el nuevo nace siempre del anterior, según un orden cierto, si los átomos no hacen, declinando, un principio de moción que rompa las leyes del hado, para que una causa no siga a otra causa hasta el infinito, ¿de dónde ha venido a la tierra esta libertad de que gozan los seres vivientes? ¿De dónde, digo, esta voluntad arrancada a los hados, por la que nos movemos a donde nuestro antojo nos lleva, variando también nuestros movimientos, sin que los determine el tiempo ni el lugar, siguiendo sólo el dictado de nuestra mente? Pues, sin duda, es la voluntad de cada uno la que da principio a estos actos; brotando de ella, el movimiento fluye por los miembros.

¿No ves también cómo, al abrirse las cuadras en un momento dado, los anhelantes caballos no pueden lanzarse a la carrera tan prontamente como desea su ánimo? Precisan, en efecto, excitar toda la masa de materia a través del cuerpo entero para que, una vez excitada en los miembros, siga con esfuerzo concorde el afán de la mente; por donde puedes ver que el principio del movimiento nace en el corazón y tiene su origen en la voluntad del espíritu y desde allí se traspasa por todo el cuerpo y los miembros. Distinto es el caso cuando nos proyectamos adelante de un golpe, impulsados por una gran fuerza externa y por una violenta coacción. Pues está claro que entonces la masa entera de todo el cuerpo se mueve y es arrastrada a pesar nuestro, hasta que la voluntad la refrena en los miembros. ¿Ves, pues, ahora, aunque una fuerza exterior empuje a muchos y a menudo les fuerce a andar mal su grado y los arrastre y precipite, cómo hay sin embargo en nuestro pecho algo capaz de resistir y hacerle frente? Al arbitrio de esta voluntad también la masa de la materia es forzada a veces a girar a través del cuerpo y los miembros, o, si ha sido lanzada adelante, a refrenarse y retroceder sosegada.

Por lo cual, necesario es reconocer igualmente en los átomos, además de los choques y la gravedad, otra causa motriz de la que proviene esta potestad innata en nosotros, ya que como vemos, nada puede nacer de la nada. La gravedad impide, en efecto, que todo se haga por medio de choques, es decir, por una fuerza exterior. Pero lo que impide que la mente misma obedezca en todos sus actos a una necesidad interna, sea dominada por ésta y tenga que soportarla pasivamente, es la exigua declinación de los átomos, en un lugar impreciso y en tiempo no determinado". (Trad. E. Valentí Fiol).

D.I.2.3 = Diógenes de Oinoanda 32, 1, 14-3, 14.

"Si se elimina el arte de la adivinación, ¿cómo habrá alguna otra evidencia a favor del destino? Si alguno se sirve de la exposición de Demócrito y afirma que, debido a sus choques mutuos, los átomos no tienen

ningún movimiento libre y que, en esta medida, todo movimiento sucede por necesidad, le replicaríamos de esta manera: 'Acaso no sabes, seas quien seas, que también entre los átomos hay un movimiento libre, que Demócrito no descubrió, pero que Epicuro sacó a la luz, y que consiste en una desviación, como él demostró a partir de hechos evidentes?' Pero el punto principal es el siguiente: si se cree en el destino, ello supone el fin de toda exhortación y de toda condena, e incluso no cabría censurar a los malvados". (Trad. S. Mas).

3) Consideraciones críticas sobre el clinamen

D.I.3.1 = Cicerón, *De fato* 22-23

"Pero Epicuro piensa que elude el carácter necesario del destino mediante la desviación del átomo. Así es como se origina un tercer movimiento –aparte del que produce el peso o el choque-, cuando el átomo se desvía por una mínima distancia a la que llama *elákhiston*. Se ve obligado a reconocer de hecho que esta desviación como desprovista de causa, aunque no lo haga expresamente. Y es que un átomo no se desvía a consecuencia del empuje de otro, pues ¿cómo puede ser empujado el uno por el otro, si –según le parece a Epicuro- los cuerpos indivisibles se trasladan verticalmente en virtud de su gravedad, en línea recta? Y –según se sigue-, si nunca se ve empujado el uno por el otro, tampoco puede, ciertamente, tocar el uno al otro, de donde se desprende que, aun existiendo el átomo y desviándose, se desvía sin una causa.

Epicuro introdujo este argumento por temer que, si el átomo se trasladaba siempre gracias a su gravedad –de carácter natural y necesario- no quedaba en nosotros libertad alguna, ya que el espíritu se movería según se veía obligado a consecuencia del movimiento de los átomos. Demócrito, el introductor de los átomos, prefirió admitir que todo ocurría por necesidad, en vez de despojar de su movimiento natural a los cuerpos invisibles.

Mayor agudeza hay en Carnéades, quien enseñaba que los epicúreos podían defender su causa sin esa imaginaria desviación, pues, ya que enseñaban que era posible la existencia de cierto movimiento del espíritu de carácter voluntario, defenderlo habría sido mejor que introducir tal desviación, habida cuenta, sobre todo, de que no logran encontrar cuál es la causa de ésta. Defendiendo eso, habrían podido hacer frente fácilmente a Crisipo, porque, al conceder que no hay movimiento alguno sin causa, no estarían concediendo que todo cuanto ocurre lo hace a consecuencia de causas antecedentes; y es que nuestra voluntad no tiene causas externas y que la antecedan". (Trad. A. Escobar).

D.I.3.2 = Cicerón, *De fato* 46

"Hay que abordar esta causa de este modo, sin pedir la ayuda de átomos errantes y que se desvían de su camino. 'Se desvía' –dice- 'el átomo'. En primer lugar, ¿por qué? Y es que de Demócrito recibían otro tipo de fuerza motriz, la del impulso, y de ti, Epicuro, la de la gravedad y el peso. Por tanto, ¿qué nueva causa hay en la naturaleza que haga desviarse al átomo? ¿Acaso se echan a suertes entre sí cuál declina y cuál no? ¿Por qué han de desviarse por una sola distancia mínima, y no mayor? ¿Por que han de desviarse por una sola distancia mínima, y no por dos o por tres? Esto es, ciertamente, un capricho, y no un argumento". (Trad. A. Escobar).

D.I.3.3 = Cicerón, *De finibus* I, 6, 18-20

"[Epicuro] cree que esos cuerpos indivisibles y sólidos se desplazan hacia abajo por su propio peso en línea recta y que éste es el movimiento natural de todos los cuerpos. Pero, al mismo tiempo, comprendiendo, como hombre ingenioso, que si todos los cuerpos se desplazaran de arriba abajo y, como he dicho, en línea recta, nunca podría tocarse un átomo con otro, introdujo una idea de su invención: dijo que el átomo tenía una desviación pequeñísima, la menor posible, y que así se producirían los contactos, las uniones y los enlaces de los átomos entre sí, de donde se originaba el mundo y todas las partes del mundo y las cosas que en él se encuentran. Esta teoría, además de ser toda ella una ficción pueril, tampoco logra lo que pretende. En efecto, se supone, por una parte, que la desviación es arbitraria (pues afirma que el átomo se desvía sin causa alguna, y no hay cosa más deshonrosa para un físico que decir que algo se produce sin causa), y, por otra parte, ha despojado a los átomos, sin ningún motivo, de aquel movimiento natural en línea recta y de arriba abajo que él mismo había establecido para

todo cuerpo pesado; y tampoco ha logrado el fin que se había propuesto con esta suposición. Pues, si todos los átomos se desvían, jamás se producirá un encuentro; y si unos se desvían, mientras que otros se desplazan en línea recta por su propio peso, esto significará, en primer lugar, establecer distintas categorías de átomos para que unos se desplacen recta y otros oblicuamente, y, en segundo lugar, esa misma desordenada mezcla de los átomos, y en esto también tropieza Demócrito, no será capaz de producir el orden que vemos en el universo". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

II) Perspectiva estoica.

1) Concepciones del destino: el problema de la contingencia

D.II.1.1 = Aecio, 1, 11, 5 = SVF II, 340

"Los estoicos dicen que todas las causas son corporales, pues son hálitos". (Trad. S. Mas).

D.II.1.2 = Cicerón, *De divin.* I, 125 = SVF II, 921

"Llamo destino (*fatum*) a lo que los griegos llaman *heimarménê*, esto es, a una serie ordenada de causas, de tal modo que una causa, al añadirse a otra que la precede, produce de por sí una consecuencia. En esto consiste, desde el principio de los tiempos, el imperecedero fluir de la verdad. Si esto es así, nada ha podido ocurrir que no fuera a pasar, y, del mismo modo, nada va a pasar cuyas propias causas eficientes no se hallen contenidas en la naturaleza". (Trad. A. Escobar).

D.II.1.3 = Aecio, 1, 28, 4 = SVF II, 917

"Los estoicos [describen al destino] como una cadena de causas, esto es, como su orden y entrelazamiento inextricable". (Trad. S. Mas).

D.II.1.4 = Estobeo, I, 5, 15 = SVF II, 913

"Crisipo dice que la sustancia del destino es fuerza espiritual, administradora del universo según un orden. Esto lo dice en el libro segundo de *Sobre el mundo*". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

D.II.1.5 = Cicerón, *De divin.* 1, 127 = SVF II, 944

"Además, ya que –como se mostrará en otro lugar- todo ocurre a consecuencia del destino, si pudiera existir algún mortal capaz de percibir con su espíritu la ligazón que existe entre todas las cosas, no se equivocaría, desde luego, en nada, porque esa misma persona –capaz de captar las causas de aquellas cosas que van a pasar- podría captar, necesariamente, todo cuanto va a pasar. Al no poder hacer esto nadie, aparte de la divinidad, lo que ha de quedarle al hombre es la capacidad de intuir el futuro mediante ciertos signos, que le revelan lo que viene a continuación. Y es que lo que va a pasar no surge de pronto, sino que el paso del tiempo es algo similar al despliegue de un cable: no crea nada nuevo, sino que va desplegando cada cosa en su momento". (Trad. A. Escobar).

D.II.1.6 = Diogeniano en Eusebio, *Praep. evang.* 4, 3, 1 = SVF II, 939

"En el libro mencionado [*Sobre el destino*] Crisipo ofrece otro argumento, que dice más o menos así: las profecías de los adivinos no podrían ser verdaderas si –dice- todas las cosas no estuvieran abarcadas por el destino". (Trad. S. Mas).

D.II.1.7 = Estobeo, I, 5, 15 = SVF II, 913

"En el libro segundo *Sobre la definiciones* y en los libros *Sobre el destino*, así como en otros escritos de manera dispersa [Crisipo] lo declara de muchas formas. 'Destino es razón del mundo' o 'Razón de las cosas gobernadas en el mundo por la providencia', o 'Razón según la cual sucedió lo sucedido, sucede lo que sucede, sucederá lo que ha de suceder'. En lugar de la razón pone la verdad, la causa, la naturaleza, la necesidad y añade además otras denominaciones, como si las asignara a la misma sustancia según

sea su propósito uno u otro. Y dice Crisipo que las Parcas [*Moírai*] se las llama, por la partición [*diamerismós*] que hacen, Cloto, Láquesis, y Átropo. Láquesis, porque asigna la suerte que a cada uno le toca [*lelónchasi*] conforme a justicia. Átropo porque la definición en lo que a cada cosa corresponde es inmutable [*ametátreptos*] e inalterable desde la eternidad. Cloto porque la distribución conforme al destino y sus criaturas procede de manera parecida a los hilados [*klôthoménosis*], pues, según la explicación etimológica, los nombres y las cosas se unen de manera útil". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

D.II.1.8 = Cicerón, *De fato* 26

"Puesto que esto es así, ¿qué razón hay para que no todo enunciado sea verdadero o falso, siendo que no concedemos que todas las cosas que ocurren lo hacen a consecuencia del destino? 'Porque –dice [Crisipo]- no pueden ser verdaderas aquellas cosas referidas al futuro que no tienen una causa en virtud de la cual puedan llegar a producirse; por tanto, tendrán causa necesariamente aquellas cosas que son verdaderas; así que, cuando suceden, lo hacen a consecuencia del destino". (Trad. A. Escobar).

D.II.1.9 = Séneca, *Cons. ad Marc.* 18, 3

"Verás cinco astros que llevan caminos distintos y que se inclinan en sentido contrario al que lleva el universo; de sus más ligeros movimientos depende la suerte de los hombres, lo más grande y lo más pequeño se conforma según coincidió un astro justo o injusto". (Trad. C. Codoñer).

D.II.1.10 = Séneca, *Nat. Quaest.* II, 35-37

"Y ¿entonces?, '¿en qué les afectan [a los dioses] las expiaciones y las conjuraciones, si los hados son inmutables?'. Déjame que defienda la rígida doctrina de los que formulan reservas a estas prácticas, y estiman que no son más que un alivio de la mente enferma. Los hados aplican sus derechos de otros modos, y no se dejan conmover por ruego alguno. No saben doblegarse por un sentimiento de misericordia ni de favor. Emprendido su curso irrevocable, fluyen según lo fijado. Al igual que el agua de los torrentes impetuosos no remonta su curso, ni siquiera se para, porque la que viene a continuación empuja a la anterior, así la serie eterna de las cosas pone en movimiento el orden del hado, cuya primera ley es mantenerse según lo estatuido.

En efecto, ¿qué entiendes por hado? Estimo que es la indefectibilidad de todos los sucesos y actos, indefectibilidad que ninguna fuerza puede romper. Si juzgas que puedes conjurarlo con sacrificios o con la cabeza de un ternero blanco como la nieve, no conoces la divinidad. También decís que la opinión de un sabio no puede cambiar; cuanto más la de dios, puesto que el sabio se da cuenta de qué es mejor de momento, y para la divinidad todo está presente.

Ahora quiero defender la causa de los que consideran que hay que conjurar el efecto de los rayos, y no dudan de que las expiaciones sirven unas veces para desplazar los peligros, otras para aligerarlos, otras para diferirlos. ¿Cuál es la finalidad? Lo voy a explicar dentro de poco; entre tanto, diré que tienen de común con nosotros el hecho de que nosotros también consideramos que las ofrendas sirven, dejando a salvo la fuerza y el poder de los hados. En efecto, los dioses han dejado en suspenso algunas situaciones, de modo que se convierten en un bien si se han elevado preces a los dioses y se han formulado promesas. Así que no eso no va en contra del hado, sino forma parte real del hado. 'Va cumplirse o no', dice, 'si va cumplirse se cumplirá, aunque no formules promesas; si no va a cumplirse, aunque hayas formulado promesas, no se cumplirá'. Esta argumentación es falsa porque deja a un lado la posibilidad intermedia entre esos dos extremos: que va a cumplirse, pero si se ha formulado las promesas". (Trad. C. Codoñer Merino).

D.II.1.11 = Séneca, *Nat. Quaest.* III, 29, 8-9

"Ni muros ni torres servirán de protección. No servirán de nada a los suplicantes los templos, ni la parte alta de las ciudades, puesto que las olas saldrán al paso de los fugitivos y los sacarán incluso de las ciudadelas. Unas acudirán de oriente, otras de occidente. Un solo día sepultará al género humano. Todo lo que hizo florecer la fortuna con su prolongada indulgencia, todo lo que enalteció por encima del resto, la nobleza al igual que la belleza y los reinos de pueblos poderosos, todo lo hundirá". (Trad. C. Codoñer Merino).

D.II.1.12 = Séneca *De Prov.* 5, 6-7

"No se me obliga a nada, no sufro nada en contra de mi voluntad, no soy esclavo de dios, sino que doy mi asentimiento, tanto más cuanto que sé que todo se desenvuelve de acuerdo con una ley fija, dictada para la eternidad. Los hados nos conducen, y el tiempo que a cada uno le queda lo dispuso la primera hora de los que nacen. Una causa depende de otra. Una serie interminable lleva implícitos los acontecimientos privados y públicos. Por eso hay que soportarlo todo con valentía, porque las cosas no caen del cielo, como creemos, sino que vienen. Hace tiempo que está decidido eso de lo que te alegras, por lo que lloras y, aunque la vida de cada individuo parece distinguirse por muchos detalles, el conjunto se reduce a una sola cosa: recibimos cosas perecederas nosotros, seres perecederos". (Trad. C. Codoñer).

D.II.1.13 = Séneca, *Cons. ad Marc.* 18, 1-2

"Vamos, adecua a esta imagen el comienzo de la vida entera. Cuando estabas decidiendo si visitarías Siracusa, puso ante tus ojos todo lo que podía agradarte, todo lo que podía ofenderte; piensa que cuando vas a nacer, te doy los siguientes consejos: 'Vas a entrar en una ciudad que pertenece por igual a dioses y a hombres, que lo abarca todo, ligadas a leyes fijas y eternas, que cumple infatigablemente las normas de los cuerpos celestes". (Trad. C. Codoñer).

D.II.1.14 = Séneca, *Tiestes* 82

"Confiad en mi experiencia, amad vuestro castigo".
(Trad. J. Luque Moreno).

D.II.1.15 = Séneca, *Edipo* 980-994

"Los hados nos arrastran; ceded ante los hados;
no sirve el inquietarse con preocupaciones
para cambiar los hilos del inmutable huso.
Todo lo que sufrimos la raza mortal,
y todo lo que hacemos viene de lo alto;
y Laquesis mantiene las leyes de su rueca,
haciéndola girar con mano inexorable.
Toda va por la senda que se le ha trazado
y el día primero ya señala el último:
no puede un dios cambiar el curso de unas cosas
que van encadenadas a sus causas.
Hay para cada cosa un orden fijo
que no puede cambiar plegaria alguna: a muchos
les perjudica el propio miedo; muchos
se encuentran con sus hados por temerlos"
(Trad. J. Luque Moreno).

D.II.1.16 = Calcidio, *In Platonis Timaeum* 144 = SVF II, 933

"Por ello creen algunos que hay alguna diferencia entre providencia y destino, cuando en realidad son lo mismo. La providencia sería la voluntad de dios, y su voluntad es la sucesión de las causas. Por ello es providencia, por mor del hecho de que es voluntad. Y porque es la sucesión de las causas recibe el nombre adicional de 'destino'. En consecuencia, todo lo que acontece de acuerdo con el destino es también producto de la providencia, y, de igual modo, todo lo que acontece de acuerdo con la providencia, lo hace también sobre la base del destino. Esta es la concepción de Crisipo. Pero otros, como Cleantes, sostienen que las disposiciones de la providencia también acontecen por medio del destino, mas no admiten que lo acontece sobre la base del destino, también se retrotraiga necesariamente a la providencia". (Trad. S. Mas).

2) En defensa de la libertad

D.II.2.1 = Cicerón, *De fato* 28-30 = SVF II, 953, 957, 998 y 956

"Y tampoco nos perturbará el denominado 'razonamiento ocioso' (porque los filósofos lo llaman *argòs lógos*); caso de obedecerlo, no haríamos en la vida absolutamente nada. Y es que argumentan así: 'si tu destino es el de reponerte de esa enfermedad, te repondrás, recurras al médico o no; del mismo modo, si tu destino es el de no reponerte de esa enfermedad, no te repondrás, recurras al médico o no; y tanto lo uno como lo otro es tu destino, luego de nada sirve recurrir al médico'.

Correctamente se califica este tipo de razonamiento de ocioso e inactivo, pues mediante el mismo razonamiento se elimina de la vida cualquier actuación. Incluso cabe modificarlo de esta manera, de modo que no se incluya el nombre del destino y se mantenga, sin embargo, la misma opinión: 'si desde la eternidad fue verdadero eso de "sanarás de esa enfermedad", sanarás, tanto si recurres al médico como si no; e, igualmente, si desde la eternidad fue falso lo de "sanarás de esa enfermedad", no sanarás, tanto si recurres al médico como si no', y así sucesivamente.

Crisipo rechaza este razonamiento. 'Y es que entre las cosas' –dice- 'hay unas que son simples y otras que son complejas. Es simple: "Sócrates morirá tal día"; para él –ya haga algo o no haga nada- está determinado el día de su muerte. Mas, si el destino consistiese en lo siguiente: "Edipo nacerá de Layo", no podrá decirse "ya se acueste Layo con una mujer o no", porque se trata de una cosa compleja y de destino compartido'; y la llama de este modo porque en eso consistía el destino: en que Layo durmiera con su esposa y en que de ella fuera engendrado Edipo. De manera que, si se dijera 'Milón luchará en los juegos de Olimpia' y alguien replicase: "así que, tenga adversario o no, luchará", se equivocaría; pues "luchará" es de carácter complejo, ya que no cabe lucha alguna sin adversario. Por tanto, todas las trampas de esa clase se refutan de la misma manera. Resulta tramposo lo de 'recurras al médico o no, sanarás', porque tan propio del destino es el recurrir al médico como el sanar. Él llama a estas cosas 'de destino compartido'". (Trad. A. Escobar).

D.II.2.2 = Cicerón, *De fato* 39-45 = SVF II, 974 y 1000

"Y a mí, al menos, me parece que, habiendo dos tendencias entre los antiguos filósofos (una, la de aquellos que estimaban que todo ocurre a consecuencia del destino, de tal manera que ese destino es el que constituye la esencia de la necesidad; dentro de esta tendencia estuvieron Demócrito, Heráclito, Empédocles y Aristóteles; otra, la de aquellos a quienes parecía que existen movimientos voluntarios del espíritu, sin que intervenga destino alguno), quiso Crisipo, como árbitro de honor, ocupar el medio, pero se adhiere más a los que quieren que los movimientos del espíritu se encuentren liberados de la necesidad. Por otra parte, al tiempo que se sirve de sus propias palabras, va cayendo en tales dificultades que corrobora, a su pesar, el carácter necesario del destino.

Pero, si te parece bien, veamos cómo es esto en el caso de aquellos asentimientos de que traté al principio de mi discurso. Y es que, según decían aquellos antiguos a los que les parecía que todo ocurre a consecuencia del destino, éstos se producen a consecuencia de una fuerza de carácter necesario, pero, quienes disentían de ellos, liberaban del concepto de destino a los asentimientos, y decían que, una vez referido el destino a tales asentimientos, tampoco podía apartarse de ellos la condición de necesarios. Éstos argumentaban así: 'Si todo ocurre a consecuencia del destino, todo ocurre a consecuencia de una causa antecedente; y, si el apetito ocurre así, también aquello que sigue al apetito, luego también los asentimientos; mas, si la causa del apetito no reside en nosotros, no está a nuestro arbitrio ni siquiera el propio apetito; si esto es así, ni siquiera aquellas cosas que se producen a consecuencia del apetito dependen de nosotros; luego ni los asentimientos ni las acciones están a nuestro arbitrio. De lo que se desprende que ni las alabanzas son justas, ni los vituperios, ni las recompensas, ni los castigos'. Como esto es erróneo, piensan que resulta probable la conclusión de que no todo lo que ocurre lo hace a consecuencia del destino.

Crisipo por su parte, al rechazar la necesidad y pretender que nada sucede sin que existan unas causas preestablecidas, distingue entre dos tipos de causa, de modo que, por una parte, pueda rehuir la necesidad, y, por otra, mantener la existencia del destino. 'Pues' –dice- 'unas causas son absolutas y principales, otras coadyuvantes y secundarias. Por lo que, cuando decimos que todo ocurre a consecuencia del destino, por causas antecedentes, no pretendemos que se entienda que es a consecuencia de causas absolutas y principales, sino de causas coadyuvantes y secundarias'. Así que, de esta manera, llega hasta aquel razonamiento cuya conclusión expuse poco antes: si todo ocurriera a

consecuencia del destino, se seguiría, ciertamente, aquello de que todo ocurre como consecuencia de causas antepuestas, pero no de causas principales y absolutas, sino coadyuvantes y secundarias. Del hecho de que éstas no se encuentren propiamente a nuestro arbitrio, no se sigue que ni siquiera el apetito esté a nuestro arbitrio; mas, si dijéramos que todo ocurre a consecuencia de causas absolutas y principales, lo que se seguiría es que, al no estar estas causas a nuestro arbitrio, ni siquiera el apetito lo estaría.

Por lo que aquella conclusión tendría validez frente a quienes presentan el destino de tal manera que le añaden la condición de necesario, pero no tendrá validez alguna contra quienes no denominan ni 'absolutas' ni 'principales' a las causas antecedentes. Y es que –según él piensa- puede explicar sin dificultad por qué se dice que los asentimientos se producen a consecuencia de causas preestablecidas. Resulta que, aunque el asentimiento no puede producirse de no estar motivado por una visión, sin embargo, al tener en esta visión una causa secundaria, y no principal, tiene –según pretende Crisipo- ese fundamento que dijimos hace poco: no es, ciertamente, que el asentimiento pueda producirse sin esa fuerza procedente del exterior (porque es necesario que se produzca a consecuencia de una visión), sino que éste vuelve a su cilindro y a su cono, cosas que no pueden comenzar a moverse sino después de haber recibido un impulso. Por lo demás, cuando esto sucede, el cilindro rueda, y el cono gira ya –según él piensa- a consecuencia de su propia naturaleza.

'Por tanto' –dice- 'del mismo modo que quien empujó el cilindro le dio el principio motriz, pero no le dio el movimiento rotatorio, así la visión ofrecida producirá aquella impresión, ciertamente, y casi dejará marcada en el espíritu su imagen, pero el asentimiento estará a nuestro arbitrio, y este asentimiento –del modo que se dijo en el caso del cilindro-, una vez ha sido provocado desde el exterior, seguirá moviéndose en lo sucesivo a consecuencia de su propia fuerza y de su propia naturaleza. Pues, si alguna cosa se produjese sin una causa antecedente, sería falso lo de que todo ocurre a consecuencia del destino, pero, si resulta verosímil que una causa antecede a todo aquello que ocurre, ¿qué puede aducirse para no declarar que todo ocurre a consecuencia del destino? Entiéndase tan sólo cuál es la diferencia y la diversidad entre los tipos de causa'.

Dado que Crisipo explica así estas cosas, sería otra cuestión si, quienes dicen que los asentimientos no ocurren a consecuencia del destino, declarasen, sin embargo, que no ocurren sin la existencia de una visión antecedente; pero, si conceden que van por delante las visiones y que, sin embargo, los asentimientos no ocurren a consecuencia del destino, ya que aquella causa secundaria e inmediata no promueve el asentimiento, mira no estén diciendo lo mismo. Y es que Crisipo, al conceder que la causa secundaria e inmediata del asentimiento está situada en la visión, tampoco concederá que esta causa sea necesaria respecto al hecho de asentir, de modo que, si todo ocurre a consecuencia del destino, todo ocurra a consecuencia de causas antecedentes y necesarias. Igualmente, aquellos que disienten de éste –reconociendo que no se producen asentimientos sin que sobrevengan de antemano las visiones- dirán que, si todo ocurriera a consecuencia del destino, de tal modo que nada lo hiciera sino por la anticipación de una causa, habría de reconocerse que todo ocurre a consecuencia del destino. De lo que se deduce fácilmente que éstos –ya que unos y otros, una vez desarrollada y explicada su opinión, llegan al mismo desenlace- se encuentran distantes en las palabras y no en lo esencial.

Dado que existe esta distinción (según la cual, en el caso de ciertas cosas, puede decirse en verdad que, cuando tales causas preceden, no está en absoluto a nuestro arbitrio el impedir que sucedan aquellas cosas de las que son causa, mientras que, en el caso de otras, aun antecediendo las causas, está a nuestro arbitrio, sin embargo, que aquello ocurra de otra manera), unos y otros la aprueban, pero unos estiman que, cuando anteceden causas, ocurren a consecuencia del destino las cosas respecto a las cuales no está a nuestro arbitrio que ocurran de otro modo, mientras que, sin embargo, el destino se encuentra al margen de aquellas cosas que están a nuestro arbitrio". (Trad. A. Escobar).

D.II.2.3 = Aulo Gelio VII, 2 = SVF II 1000 y 877

"Crisipo, el filósofo más eminente del estoicismo, define así el destino, llamado por los griegos *eimarménê*: 'El destino es una eterna e inmutable sucesión de acontecimientos, una cadena que se enrolla a sí misma y se trenza por medio de la secuencia sin fin de los eslabones que la forman y enlazan'. Transcribo a continuación las palabras textuales de Crisipo, en la medida en que las recuerdo, para que, si a alguien le resulta oscura mi traducción, recurra a las propias palabras del filósofo. En el libro IV L*a providencia* dice que 'el destino es cierto orden natural de todo el conjunto de acontecimientos

que, desde la eternidad, encadenadamente se suceden unos a otros, contagiándose el movimiento, con una ligazón imposible de quebrantar'.

Autores de opiniones y escuelas filosóficas distintas se oponen a esta definición argumentando así: 'Si Crisipo pienso que todo es movido y gobernado por el destino y que no se pueden evitar ni soslayar sus órdenes y vicisitudes, tampoco las equivocaciones y delitos de los hombres deben ser atribuidos a la voluntad de los mismos, sino a una cierta necesidad e instancia derivada del destino', necesidad que es señora y árbitro de todas las cosas y merced a la cual ha de suceder irremediablemente todo lo que va a suceder; por tanto, las leyes han establecido injustamente castigos contra los malvados, ya que los hombres no tienden por su propia voluntad al delito, sino que se ven arrastrados por el destino.

En contra de estas ideas Crisipo presenta muchos argumentos ingeniosos y sutiles; pero todo lo que escribió sobre este tema queda resumido en las siguientes palabras: 'Aunque todas las cosas están sujetas y ligadas al destino en virtud de un proyecto necesario y primordial, sin embargo, la índole misma de nuestro espíritu hace que su dependencia del destino esté mediatizada por la peculiar propiedad y forma de ser de aquéllos. Pues, si originalmente han sido creados por la naturaleza con fines de provecho y utilidad, son capaces de superar de modo muy suave y muy flexible toda aquella influencia que le sobreviene extrínsecamente del destino. Mas, sin son groseros, ignorantes y rudos y no se apoyan en ningún recurso propio de las nobles artes, aunque no se vieran acosados más que por un minúsculo e incluso inapreciable inconveniente del destino, por su propia fuerza y espontáneo impulso se precipitan en continuos vicios y errores. Y aquella secuencia natural y necesaria de las cosas, que se llama destino, hace que esto suceda de ese modo. Porque, por su propia naturaleza, es consecuencia del destino que las malas decisiones no estén libres de equivocaciones y errores'.

Y a continuación pone un ejemplo de ello que ¡por Hércules! resulta muy apropiado e ingenioso: 'Si arrojas una piedra cilíndrica por un terreno en cuesta y escarpado, le proporcionas ciertamente la causa inicial de su precipitación; sin embargo, la piedra precipitada rueda, no porque tú las hagas rodar también, sino porque esa posibilidad la tiene en sí su figura y la redondez de su forma; de igual manera el orden, la estructura y la inelecutibilidad es lo que pone en movimiento determinado tipo de causa y el comienzo de esa causa, mas la voluntad propia de cada uno y la índole natural de su espíritu es lo que en definitiva regula los impulsos de nuestras decisiones y de nuestras ideas, así como nuestras acciones mismas'. Y añade a continuación estas palabras que concuerdan con cuanto acabo de decir: 'Por ello también los pitagóricos han dicho *entérate que los hombres sufren las desgracias que ellos mismos se provocan* [Anth. Lyr. Gr. 2, 88 Diehl]; pues las calamidades que padecen tienen siempre su origen en ellos mismos: de sus pasiones proceden sus yerros; y de sus proyectos y decisiones derivan sus males'. Por lo cual, dice que no se debe soportar ni prestar oídos a las personas malvadas o perversas, malignas y osadas que, cuando resultan convictas de un delito merecedor de castigo, recurren a la necesidad del destino como al asilo de un santuario y sostienen que sus malas acciones deben atribuirse al destino y no a su temeridad.

No obstante, fue Homero, el más sabio y antiguo de los poetas, el primero en decir esto en los versos siguientes: *¡Ay, de qué modo los mortales inculpan a los dioses, achacándonos el origen de todos sus males! Y son ellos mismos quienes, con sus locuras, se atraen infortunios no decretados por el destino* [*Od.* i, 32-34]. Así, Cicerón, en su libro titulado *Acerca del destino*, afirma que tal cuestión es muy oscura e intrincada y añade que el filósofo Crisipo no se había explicado muy bien al hablar de ella. He aquí las palabras de Cicerón: 'Crisipo se las ve, se las desea y se hace un lío, cuando intenta explicar que, por un lado, todo es obra del destino, y que, por otro, nosotros tenemos alguna responsabilidad' [frg. 1 Yon; Cfr. *De fat.* 15-16 y 41-45]" (Trad. M. A. Marcos Casquero y A. Domínguez García).

D.II.2.4 = Alejandro de Afrodisia, *De fato* XIII, 181-182 = SVF II, 979

"Pues tras eliminar que el hombre tenga potestad de elección y acción entre los opuestos, dicen que lo que está en nuestro poder es lo que ocurre por nuestro intermedio. En efecto, dicen, puesto que las naturalezas de las cosas que son o nacen son diferentes y diversas (pues no son las mismas las de los seres animados y las de los inanimados, ni, a su vez, las de los animados son todas las mismas, porque las diferencias de especies entre los seres revelan diferencias de sus naturalezas), y lo que sucede por cada cosa sucede según naturaleza propia (lo que sucede por la piedra según la de la piedra, lo que sucede por el fuego según la del fuego y lo que sucede por el animal según la del animal), dicen que nada de lo que por cada ser sucede según su propia naturaleza puede ser de otro modo, sino que cada

cosa que sucede por ellos lo hace obligatoriamente, por necesidad no de la violencia, sino del no poder lo que es de tal natural, cuando son las circunstancias tales que es imposible que no se le presenten, moverse de algún otro modo que no sea de ese modo determinado. Pues ni la piedra, si es arrojada desde cierta altura, no podría dejar de caer hacia abajo, ni nada lo impide; por el tener ella peso en sí misma es por naturaleza la causa de semejante movimiento y, cuando se dan también las causas externas que contribuyen al movimiento natural de la piedra, es necesario que la piedra se mueva según natural (en cualquier caso y necesariamente le asisten estas causas por las que se mueve). No sólo no puede dejar de moverse si se dan esas circunstancias, sino que necesariamente se mueve en ese momento y sucede ese movimiento por el destino por medio de la piedra. El mismo argumento vale para los demás casos. Tal como sucede en los inanimados, también así, dicen, se da en los animales, pues hay también en los animales un movimiento conforme a naturaleza que es el conforme a su impulso. Pues todo animal, cuando se mueve en tanto que animal, sigue el movimiento conforme al impulso, que sucede por efecto del destino por medio del animal.

Así las cosas, dado que por efecto del destino suceden los movimientos y los procesos en el universo, unos por medio de la tierra, si así toca, otros por el aire, otros por el mar y otros por algún otro elemento, siendo así que algunos acontecen por los animales (éstos son los que suceden conforme al impulso), estos que suceden por medio de los animales por efecto del destino dicen que están en poder de los animales, y suceden en lo que a la necesidad respecta de manera semejante a los demás: deben también darse entonces las causas exteriores necesarias, de suerte que precedan de alguna manera por necesidad al movimiento que de ellos mismos deriva conforme al impulso. Pero, puesto que estos movimientos suceden por medio del impulso y el asentimiento, mientras que los de aquellos suceden por el peso, por el calor, y otros por alguna otra * * * dicen que éstos están en poder de los animales, pero respecto de aquellos no están ya en poder de la piedra o del fuego. Ésta es su opinión sobre las cosas que están en nuestro poder, resumida en pocas palabras”. (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

3) Teoría de la acción

D.II.3.1 = Estobeo II, 86, 17 = SVF III, 169

“Dicen que lo que pone en movimiento el impulso no es otra cosa que una representación impulsiva e inmediata de lo que se considera conveniente, y que el impulso es un movimiento del alma hacia cualquier cosa según el género. De éste se distinguen, en cuanto especiales, el impulso que se genera en los seres racionales y el que se genera en los irracionales; pero no han sido distinguidos con nombres diferentes; en efecto, el apetito no es el impulso racional, sino una especie de impulso racional. Se podría definir convenientemente el impulso racional, diciendo que es un movimiento de la mente hacia alguna de las cosas en el actuar; al impulso se opone la aversión, que es un movimiento de la mente de alejamiento de algo en el actuar. Llaman impulso también en sentido propio al ímpetu, que es una especie de impulso activo; el ímpetu es un movimiento de la mente hacia algo futuro. De modo que, hasta este momento, el impulso se dice tal de cuatro maneras, y la aversión de dos; pero si se añade, además, el estado impulsivo, al que también le dan el nombre de impulso en sentido propio, a partir del cual acaece que se produzca el impulso, de cinco maneras”. (Trad. F. Maldonado Villena).

D.II.3.2 = Clemente de Alejandría, *Strom.* II, 460 = SVF III, 377

“El impulso es un movimiento del pensamiento hacia algo o desde algo; la pasión es un impulso excesivo o que sobrepasa los límites de la razón; o un impulso incontrolado y que no obedece a la razón. Las pasiones son, por tanto, movimientos del alma contrarios a la naturaleza, en tanto que no obedecen a la razón”. (Trad. F. Maldonado Villena)

D.II.3.4 = Séneca, *ad Luc.* 113, 18 = SVF III, 169.1

“Ningún animal racional ejecuta una acción si antes no es excitado por la imagen de algún objeto, luego toma el impulso y después el asentimiento confirma el impulso. Te explicaré qué es el asentimiento.

Tengo necesidad de caminar, pero solo empiezo a caminar cuando he tomado conciencia de ello y he aprobado mi idea; tengo necesidad de sentarme: sólo entonces me siento". (Trad. I. Roca Meliá).

D.II.3.5 = Plutarco, *Stoic. repug.* 1037 f = SVF III, 175

"Además, el impulso del ser humano es, al menos según Crisipo, una razón que le prescribe actuar, como ha escrito en *Sobre la ley*". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

4) En contra de las tesis estoicas

D.II.4.1 = Plutarco, *De Stoic. repug.* 1055 e-1056 d = SVF II, 202 y 997

"Y su doctrina de las cosas posibles ¿cómo no va a contradecirse con su doctrina del Destino? Pues si para Crisipo 'lo posible' no es, como sostiene Diodoro, aquello que o bien es verdad o bien lo será, sino que todo cuanto es susceptible de suceder, aunque no vaya a suceder, es posible, serán posibles muchas cosas que no están de acuerdo con el Destino. En consecuencia, o el Destino pierde su fuerza insuperable, ineluctable y omnipotente, o, si éste es como lo considera Crisipo, la susceptibilidad de que algo suceda se precipitará muchas veces en lo imposible. Y todo lo que es verdad será necesario al ser apresado por la necesidad más importante de todas, mientras que todo lo que es falso será imposible, al tener en su contra la causa más poderosa para que se vuelva verdadero. En efecto, si ha sido decretado por el Destino que alguien muera en el mar, ¿cómo puede ser éste susceptible de morir en tierra? ¿Por qué va a ser posible que el de Megara vaya a Atenas si el Destino se lo impide?

Pero además lo que dicen acerca de las representaciones también se contradice abiertamente con el Destino. En efecto, para demostrar que la representación no es la causa completa del asentimiento, [Crisipo] ha escrito que, si las representaciones producen el asentimiento de forma autosuficiente, los sabios serán perjudiciales al suscitar representaciones falsas: porque muchas veces los sabios se sirven de lo que es falso en su trato con los necios y les ofrecen una representación seductora, que no es, sin embargo, causa de asentimiento, ya que en ese caso será también causa de la falsa suposición y del engaño.

Pues bien, si alguien transfiriera estas palabras desde el sabio al Destino y afirmará que los asentimientos no surgen a causa del Destino, porque en tal caso a causa del Destino habrá asentimientos falsos y suposiciones y engaños, y los hombres serán perjudicados a causa del Destino, el argumento que exime al sabio de ser perjudicial demuestra al mismo tiempo que el Destino no es causa de todas las cosas. En efecto, si los hombres no se atienen a meras opiniones ni reciben perjuicios a causa del Destino, es evidente que tampoco cumplen acciones rectas ni son sensatos ni conciben firmes pensamientos ni reciben beneficios a causa del Destino, sino que se va al traste aquello de que el Destino es causa de todas las cosas.

Y quien diga que Crisipo considera el Destino causa no completa en sí misma, sino tan sólo antecedente de esas acciones, demostrará a su vez que éste se contradice consigo mismo en los pasajes en que se vuelca en desmesurados elogios hacia Homero porque hace decir a Zeus: *ambas cosas soportad: cualquier mal que os envíe a cada uno* [*Iliada* XV, 109] lo mismo que cualquier bien; o aplaude a Eurípides cuando dice: *Oh Zeus, ¿por qué debiera decir de los miserables / mortales que son sensatos? Pues de ti dependemos, / y hacemos tales cosas si tú acaso las juzgas sensatas* [*Suplicantes* 734-736] Y no sólo se contradice en estos pasajes, sino también en aquellos otros donde suscribe de su puño y letra su completa conformidad con esas palabras y finalmente dice que ninguna cosa está en reposo ni se mueve –ni siquiera la más insignificante- si no es de acuerdo con la Razón de Zeus, que es la misma que el Destino.

Además, la causa antecedente es más débil que la causa completa y no alcanza su objeto si es superada por otras fuerzas que le oponen resistencia, pero el Destino es declarado por Crisipo causa invencible, inquebrantable y inexorable y por eso le asigna los nombres de Átropo y Adrastea y Necesidad y –en cuanto a todos impone un término- Determinación. Pues bien, ¿acaso diremos que los asentimientos no están en nuestra mano, ni las virtudes ni los vicios, ni el cumplir rectas acciones ni el cometer errores morales, o diremos que el Destino es deficiente, el término decretado indeterminado y los movimientos y estados de Zeus imposibles de cumplir? Pues, de estas alternativas, la primera es consecuencia de que el Destino sea causa completa de aquellas cosas, la segunda de que tan sólo sea

causa antecedente, puesto que, si es causa completa de todo, el Destino suprime la autonomía de nuestras decisiones y el libre albedrío, mientras que si es causa antecedente pierde su capacidad de ser inquebrantable y de cumplir plenamente su efecto". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

D.II.4.2 = Cicerón, *De fato* 20-21 = SVF II, 952 y 954

"Y es que Crisipo llega a la siguiente conclusión: 'Si existe el movimiento sin causa, no todo enunciado –lo que los dialécticos llaman *axíôma*- será verdadero o falso, porque, aquello que no tiene causas eficientes, no será ni verdadero ni falso; por otra parte, todo enunciado es verdadero o falso, luego ningún movimiento carece de causa.

Si esto es así, todo lo que ocurre lo hace por causas precedentes; si es así, todo ocurre a consecuencia del destino; por tanto, resulta que, cuanto ocurre, llega a ocurrir a consecuencia del destino'. Si aquí me apeteciese, por vez primera, asentirle a Epicuro y decir que no todo enunciado es verdadero o falso, ante aceptaría semejante conmoción que dar bueno que todo ocurre a consecuencia del destino, porque aquella opinión se presta a cierta discusión, pero ésta es inadmisible. Así es como tensa Crisipo todos sus músculos, a fin de convencernos de que todo *axíôma* es verdadero o falso. Y es que, del mismo modo que Epicuro teme que, si acepta esto, ha de concederse que cuanto ocurre lo hace a consecuencia del destino (porque si una cosa u otra es verdadera desde la eternidad, también es de seguro cumplimiento, y, si es de seguro cumplimiento, también necesaria; y así –según se piensa- se confirma la existencia de la necesidad y del destino), del mismo modo temió Crisipo que, si no sostenía que todo lo que se enuncia es verdadero o falso, no podía mantener que todo ocurre a consecuencia del destino y a partir de las causas eternas de los acontecimientos futuros". (Trad. A. Escobar).

D.II.4.3 = Cicerón, *De fato* 31-33

"Carnéades no aprobaba esta manera de proceder [la de Crisipo], y pensaba que la conclusión de este razonamiento se hacía demasiado irreflexivamente. Así que atacaba mediante otro procedimiento, sin aplicar engaño alguno; suya era la siguiente conclusión: 'Si todas las cosas ocurren a consecuencia de causas antecedentes, todas ocurren en virtud de una ligazón natural, de manera combinada y trabada; si esto es así, todo lo produce la necesidad; si esto fuera verdadero, no quedaría nada a nuestro arbitrio; pero queda algo a nuestro arbitrio; mas si todo ocurre a consecuencia del destino, todo ocurre por causas antecedentes; por tanto, no ocurre a consecuencia del destino todo cuanto ocurre'.

El razonamiento no puede expresarse más escuetamente que de ese modo, pues no estaría diciendo nada quien, queriendo referir eso mismo, dijera lo siguiente: 'Si todo lo futuro es verdadero desde la eternidad, de manera que se producirá a buen seguro tal y como va a pasar, es necesario que todo ocurra en virtud de una ligazón natural, de manera combinada y trabada'. Y es que hay gran diferencia entre que una causa natural convierta en verdadero el futuro desde la eternidad, y que, incluso sin existir tal eternidad de carácter natural, pueda considerarse verdadero aquello que pasará en el futuro. Así, decía Carnéades que ni siquiera Apolo podía predecir el futuro, a no ser aquello cuyas causas encerraba dentro de sí la naturaleza, de tal manera que necesariamente había de ocurrir.

Porque ¿en qué podía basarse el propio dios para decir que aquel famoso Marcelo –cónsul por tres veces- perecería en el mar? Esto era verdadero, ciertamente, desde la eternidad, pero no tenía causas eficientes. Así, si estimaba que Apolo no conocía ni siquiera aquellas cosas pasadas de las que no había quedado señal o huella alguna, ¡cuánto menos las cosas futuras! Y es que podía saberse, en fin, aquello que iba a pasar, una vez conocidas las causas eficientes de cada cosa; por tanto, tampoco habría podido hacer predicciones Apolo acerca de Edipo, si no hubieran existido causas preestablecidas en el mundo de la naturaleza, en virtud de las cuales fuese de carácter necesario que asesinase a su padre, ni habría podido predecir nada similar". (Trad. A. Escobar).

D.II.4.5 = Agustín de Hipona, *Civ. dei* V, 2 = Posidonio 111 E.K.

"Quedaría maravillado si Posidonio o cualquier otro defensor de la fatalidad astral pudiera encontrar una respuesta para este caso, si es que no quiere burlarse de los ignorantes en tales materias. Se empeñan en poner de relieve que hay un exiguo intervalo de tiempo entre el nacimiento de uno y otro gemelo y, en consecuencia, una partícula de cielo donde queda grabada la hora del nacimiento, y que llaman horóscopo. Este detalle o bien no tiene tanto influjo como para explicar en los gemelos su diversidad de voluntades, de hechos, de comportamientos y de sucesos, o bien tiene demasiado como para poder

explicar la identidad de su linaje, se trate de noble o de plebeyo, dado que toda la diversidad estriba, según ellos, en la hora en que nace cada uno. Así que, en caso de un nacimiento tan seguido el uno tras el otro que coincidiera la misma parte del horóscopo, exijo un parecido tal en sus vidas como no es posible encontrar entre gemelos; y si la distancia entre ambos nacimientos hace cambiar el horóscopo, exijo padres diferentes, cosa que tampoco los gemelos pueden tener". (Trad. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Capánaga).

III) Consideraciones académicas sobre el destino y el determinismo: Carnéades y Cicerón.

D.III. 1 = *De fato* 5-6

"En algunos de estos casos (...) actúa una contigüidad natural, que yo no descarto, pero no interviene fuerza alguna del destino. En otros casos, sin embargo, podría haber coincidencias azarosas, como en el caso de Icadio (...) Por tanto, ¿qué tiene de admirable el hecho de que la roca procedente de una gruta fuera a caer sobre sus piernas? Y es que, según pienso, aunque Icadio no hubiera estado en ese momento dentro de la gruta, aun así, habría caído aquella roca, porque, o bien no hay nada en absoluto que sea de carácter azaroso, o también eso pudo suceder por azar. Me pregunto, por tanto (y esto será de gran trascendencia): si no existiera absolutamente ninguna denominación, ningún concepto de destino, si la mayoría de las cosas –o todas ellas- ocurriesen por azar, porque sí, por casualidad, ¿acaso sucederían de manera distinta de como suceden? ¿A qué responde, entonces, recurrir al destino, cuando, sin él, el fundamento de todas las cosas puede atribuirse a la naturaleza o bien al azar". (Trad. A. Escobar).

D.III.2 = *De fato* 8-9 = SVF 951

"Porque, ¿cómo puede la naturaleza de un lugar hacer que paseemos por el Pórtico de Pompeyo, en vez de hacerlo por el Campo, o contigo mejor que con otro, o durante los idus mejor que durante las calendas? Por tanto, del mismo modo que la naturaleza propia de un lugar tiene cierta importancia para unas cosas, pero ninguna para otras, así la disposición de los astros puede ser relevante –si quieres- para unas cosas, pero a buen seguro no lo será para todos. 'Mas es que, dado que no hay semejanza entre las naturalezas humanas –de modo que a unos les gusta lo dulce, a otros lo amargo; unos son desenfrenados, otros iracundos, crueles o arrogantes, otros abominan de semejantes vicios- entonces, puesto que tanto difiere una naturaleza de la otra' –dice [un estoico]- '¿qué tendría de admirable el hecho de que tal diversidad se haya producido a consecuencia de diferentes causas?

Al argumentar así, [el estoico] no ve ni sobre qué asunto se está tratando, ni en qué se basa la cuestión. Y es que, por el hecho de que cada cual sea especialmente propenso a unas cosas, a consecuencia de las causas naturales que anteceden no tienen por qué existir también causas naturales que antecedan a nuestra voluntad o deseo, pues, si la realidad fuera así, no quedaría nada a nuestro arbitrio". (Trad. A. Escobar).

D.III.3 = *De divin.* I, 25

"No hay que buscar una causa externa para los movimientos voluntarios del espíritu, porque el propio movimiento voluntario alberga dentro de sí tal naturaleza –la de estar bajo nuestra potestad y obedecernos-, y no es algo que carezca de causa, porque la causa de esta circunstancia es su propia naturaleza". (Trad A. Escobar).

D.III.4 = *De fato* 10-11

"Tenemos entendido que Estilpón, filósofo de Megara, era una persona muy aguda y estimada en aquellos tiempos. Sus allegados escriben que fue un borracho y, además, un mujeriego; y no lo escriben como detractores, sino más bien en su alabanza, porque fue él mismo quien dominó y reprimió ese carácter vicioso mediante la educación, de tal manera que nadie lo vio jamás bebido y nadie vio en él huella de desenfreno. Y bien, ¿no hemos leído cómo caracterizó a Sócrates el fisonomista Zópiro, quien

declaraba que podía llegar a conocer a fondo cuáles eran las costumbres y los caracteres de las personas, tras observar el cuerpo, los ojos, los rasgos y la frente de tales personas? Dijo que Sócrates era estúpido y lerdo, porque no tendía hundidos los hoyos de la clavícula; decía que tenía esas partes obstruidas y cerradas; añadió también que era un mujeriego, ante lo que –según se dice- Alcibiades sufrió un ataque de risa.

Pero tales vicios pueden nacer por causas naturales; el extirparlos, sin embargo, y el eliminarlos a fondo, de manera que aquella misma persona que ha resultado propensa a ellos se aparte de tan grandes vicios, no depende de causas naturales, sino de la voluntad, del empeño, del aprendizaje. Todo esto se derrumba si el concepto y la naturaleza del destino llegan a afianzarse mediante el sustento de la adivinación". (Trad. A. Escobar).

D.III.5 = *De fato* 27-28 = SVF II, 953

"¿Acaso no podría ser cierto de otra manera este enunciado: 'Escipión tomará Numancia', si no es porque una causa, creando otra causa, va a producir tal resultado desde la eternidad? ¿Acaso habría podido ser esto falso, si se hubiera dicho seiscientos siglos antes? Si entonces no era verdadero este enunciado: 'Escipión tomará Numancia', ni siquiera una vez destruida ésta es verdadero el siguiente: 'Escipión tomó Numancia'. Por tanto, ¿puede haber llegado a realizarse algo que no era verdad que fuese a ocurrir? Pues, al igual que llamamos verdaderas a aquellas cosas pasadas cuyo advenimiento se verificó en un tiempo anterior, así hemos de llamar verdaderas a aquellas cuyas futuras cuyo advenimiento se verificará en un tiempo posterior.

Tampoco del hecho de que todo enunciado es verdadero o falso se seguirá en el acto que hay causas inmutables y que éstas son eternas, capaces de impedir que algo acaezca de un modo distinto de como va a acaecer. Son azarosas las causas que hace que se diga con arreglo a la verdad lo que se dice así: 'Catón vendrá al senado'; no están incluidas en la ordenación del mundo. Y, sin embargo, tan inmutable es que vendrá, cuando es verdadero, como que ha venido; no ha de recelarse del destino o de la necesidad por esta causa. Efectivamente, será necesario reconocerlo: si este enunciado, 'Hortensio vendrá a Túsculo', no es verdadero, se sigue que es falso. Ni lo uno ni lo otro quieren éstos, cosa que no puede ser". (Trad. A. Escobar).

D.III.6 = *De fato* 35-38 = SVF II, 952

"Del mismo estilo es aquello de Enio: *¡ojalá no hubieran caído a tierra en el bosque Pelio / golpe de hacha los troncos del abeto!* [*Medea*, frgs. 208-209 J] Incluso cabía ir más allá: '¡Ojalá no hubiera nacido nunca árbol alguno en el Pelio!'; e incluso más: '¡Ojalá no existiese monte Pelio alguno!', de manera similar, remontando hacia los anterior, cabría retroceder infinitamente: *¡no hubiera tomado de ahí su inicio la construcción de la nave!* [*Medea*, frgs. 210-211 J] ¿A qué fin estas cosas pasadas? Porque sigue aquello de: *pues nunca mi señora Medea, errante, habría sacado el pie de casa / lastimada, en su alma enferma, de un amor cruel* [*Medea*, frgs. 215-216 J], sin que estas circunstancias hayan supuesto la causa de su amor.

Afirman [los estoicos], por otra parte, que existe diferencia entre que algo sea de tal condición que no puede producirse sin ello, o bien de tal condición que, con ello, esa cosa se producirá necesariamente. Por tanto, ninguna de estas dos es causa, porque ninguna produce –como consecuencia de su propio poder- aquella circunstancia de la que –según se dice- es causa. No es causa aquello sin lo cual algo no puede llegar a ocurrir, sino aquello que, al concurrir, produce por necesidad aquello de lo que es causa. Y es que, cuando todavía no estaba herido Filoctetes a consecuencia de la mordedura de la serpiente, ¿qué causa se encerraba en el mundo de la naturaleza para que fuese a ocurrir que se abandonara a éste en la isla de Lemnos? Después, sin embargo, se produjo una causa más próxima y más ligada al desenlace.

Por tanto, es al razonar un suceso cuando se descubre cuál es su causa. Pero desde la eternidad fue verdadero este enunciado: 'Filoctetes será abandonado en una isla', y esto no podía pasar de verdadero a falso. Y es que resulta necesario, cuando se trata de dos cosas contrarias entre sí (por lo demás, digo en este lugar 'contrarias' porque una de ellas afirma algo, mientras que la otra lo niega), por tanto, es necesario en este caso, pese a Epicuro, que la una sea verdadera y la otra falsa. Por ejemplo, 'Filoctetes resultará lastimado' fue verdadero antes de todos los tiempos, y 'no resultará lastimado' falso, salvo que queramos seguir la creencia de los epicúreos, quienes dicen que tales enunciaciones no son ni verdaderas ni falsas, y que –cuando esto les avergüenza- dicen lo que, sin embargo, todavía resulta más

vergonzoso: que son verdaderas las disyunciones entre los contrarios, pero que, de los enunciados que hay en ellas, ni el uno es verdadero ni el otro tampoco.

¡Oh miserable licenciosidad y desdichada ignorancia en el arte de disertar! Y es que, si algo no es ni verdadero ni falso al hablar, eso no es, ciertamente, verdadero, pero, lo que no es verdadero ¿como puede ser no falso? Y, lo que no es falso, ¿cómo puede no ser verdadero? Se mantendrá lo de Crisipo: que todo enunciado es verdadero o falso; la propia razón obligará a reconocer que algunas cosas son verdaderas desde la eternidad, que no están vinculadas a causas eternas y que se hallan libres de la necesidad propia del destino". (Trad A. Escobar).

D.III.7 = *De fato* 33

"Porque ¿en qué podría basarse el propio dios para decir que aquel famoso Marcelo –cónsul por tres veces- perecería en el mar? Esto era verdadero, ciertamente, desde la eternidad, pero no tenía causas eficientes. Así, si estimaba que Apolo no conocía ni siquiera aquellas cosas pasadas de las que no había quedado señal o huella alguna, ¡cuánto menos las cosas futuras! Y es que podía saberse, en fin, aquello que iba a pasar, una vez conocidas las causas eficientes de cada cosa; por tanto, tampoco habría podido hacer predicciones Apolo acerca de Edipo, si no hubieran existido causas preestablecidas en el mundo de la naturaleza, en virtud de las cuales fuese de carácter necesario que asesinase a su parte, ni habría podido predecir nada similar". (Trad. A. Escobar).

E) SOBRE EL ALMA

I) Epicúreos

E.I.1 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 63-64

"Tras estas cosas, hay que considerar, refiriéndolo a las sensaciones y a las afecciones –pues de ese modo será nuestra convicción más firme-, que el alma es un cuerpo formado por partes sutiles, diseminada por todo el organismo, muy semejante al aire con cierta mixtura de calor, y cercana en cierto respecto a lo uno y a lo otro. Existe también una parte que posee una enorme ventaja sobre la ya mencionada por la sutilidad de sus partículas, y que por eso está más sensiblemente compenetrada con el resto del alma. Todo esto lo dejan claro las facultades del alma, los sentimientos, la buena movilidad y los pensamientos, de lo que quedamos privados al morir". (Trad. C. García Gual).

E.I.2 = Aecio IV, 3, 11 = 315 Us.

"Epicuro dice que el alma es una mezcla de cuatro elementos, de los cuales uno es ígneo, otro aéreo, otro ventoso y el cuarto es algo que no tiene ningún nombre propio; éste era para él lo que hacía posible la percepción sensible. De ello, el viento provoca nuestros movimientos, el aire la tranquilidad, el calor el calor manifiesto del cuerpo y lo que no tiene nombre propio la percepción sensible; la percepción sensible no cabe encontrarla, en efecto, en ninguno de los elementos que tienen nombre". (Trad. S. Mas).

E.I.3 = Lucrecio, III, 136-176

"Afirmo ahora que espíritu y alma están entre sí estrechamente unidos y entre los dos forman una sola sustancia, pero que la cabeza, por así decir, y lo que domina sobre el cuerpo entero es la inteligencia, que nosotros llamamos espíritu o mente. Ésta tiene en medio del pecho su morada fija. Aquí, en efecto, exultan el pavor y el miedo, en torno a este punto la alegría ejerce su halago; aquí, por tanto, están espíritu y mente. La otra parte, el alma, esparcida por todo el cuerpo, se mueve obediente a la señal e impulso del espíritu. Sólo el espíritu razona por su cuenta, él goza por sí mismo, aun cuando ningún objeto conmueva ni al alma ni al cuerpo. (...) Este mismo razonamiento enseña que la naturaleza del espíritu y del alma es corpórea; pues si ellos impulsan los miembros, arrancan el cuerpo de su sueño, alteran el rostro, rigen y manejan al hombre entero, nada de lo cual vemos que pueda cumplirse sin tacto, ni el tacto es posible sin cuerpo, ¿no hay que reconocer que espíritu y alma constan de naturaleza corpórea? Ves, además, cómo el espíritu sufre con el cuerpo y cómo, dentro de éste, participa de sus sentimientos. Si la erizada violencia de un dardo penetra, desgajándolos, huesos y nervios, aunque no llegue a destruir la vida, produce sin embargo un desmayo, un lánguido desplomarse al suelo, y una vez en el suelo una turbación en la mente y a veces como una incierta voluntad de incorporarse. En consecuencia, la naturaleza del espíritu ha de ser corpórea, ya que sufre de la herida causada por un arma material". (Trad. E. Valentí Fiol).

E.I.4 = Lucrecio, III, 262-307

"Los componentes del alma entrecruzan de tal modo los movimientos de sus átomos, que es imposible separar los unos de los otros y localizar en el espacio sus funciones, antes obran, por así decirlo, como las diversas facultades de un cuerpo único. Del mismo modo, en la carne de un animal cualquiera se distingue un olor, un sabor y un cierto calor y, sin embargo, todos contribuyen a formar el volumen único y completo del cuerpo; así el calor, el aire y la invisible fuerza del viento dan con su mezcla una sola sustancia, a la que se añade aquel elemento móvil que transmite a los demás el movimiento en él iniciado, origen primero de la impresión sensible que recorre los órganos. Pues esta cuarta sustancia se esconde en lo más íntimo, como fundamento de nuestro ser; nada hay en nuestro cuerpo más hondo que ella, y a su vez viene a ser el alma del alma entera. Tal como confundidas en nuestros miembros y por todo el cuerpo están latentes la fuerza del espíritu y la potencia del alma, porque son escasos y minúsculos los átomos que las constituyen, así esta innominada sustancia, hecha de elementos diminutos, está oculta y es como el alma del alma entera, y reina sobre el conjunto del cuerpo. De semejante manera es preciso que el viento, el aire y el calor actúen, combinados entre sí, por los

miembros y que uno domine a los demás o les esté subordinado, de modo que de todos ellos resulte una sola unidad; si no, el calor y el viento obrando por un lado, y por otro la potencia del aire, extinguirían y disolverían la sensación al disgregarse unos de otros.

Hay también en el espíritu aquel calor que manifiesta cuando bulle en ira, y centellean los ojos con un fuego más intenso. Abunda también en aquel soplo frío, compañero del miedo, que excita en los miembros escalofrío y los hace temblar. Tiene asimismo la condición sosegada del aire, que se muestra en un semblante sereno y un corazón apacible. Pero el calor domina en los individuos de corazón ardiente, cuya mente irritable se inflama fácilmente en cólera; a este género pertenece ante todo el natural violento de los leones, cuyos rugidos, cuando gimen, amenazan con hacerles estallar el pecho, incapaz de contener el oleaje de su ira. En cambio, el alma fría de los ciervos contiene más viento y es más pronta a mandar por la carne las auras heladas que provocan un trémulo movimiento en los miembros. En la naturaleza de los bueyes predomina el aire apacible, jamás la incita en exceso la humeante tea de la ira ni la ofusca con su oscura calígine, ni se entumece, clavada por las heladas flechas del pavor: ocupa un lugar intermedio, entre los ciervos y los crueles leones. Así ocurre con la especie humana". (Trad. E. Valentí Fiol).

E.I.5 = Lucrecio, III, 323-326

"Así pues, esta sustancia del alma es contenida por el cuerpo entero, y ella es a la vez custodia del cuerpo y causa de su subsistencia. Pues alma y cuerpo son solidarios por su comunidad de raíces, y no parece que puedan separarse sin perecer". (Trad. E. Valentí Fiol).

E.I.6 = Lucrecio, III, 603-623

¿Por qué dudas, en fin, de que el alma, expulsada del cuerpo, desvalida, a la intemperie, desnuda de su envoltura, es incapaz de subsistir, no digo una eternidad, sino ni el tiempo más breve? En efecto, ningún moribundo parece sentir que el alma salga incólume de todo su cuerpo, ni que previamente suba hasta el cuello y las fauces, sino que la siente desfallecer en el lugar preciso en que está situada; como siente que los demás sentidos se disuelven cada uno en su sitio. Que si fuera inmortal nuestro espíritu, al morir no se lamentaría tanto de desprenderse del cuerpo, antes se alegraría de salir y, como una sierpe, dejar su despojo.

Finalmente, ¿por qué la inteligencia y el juicio no se engendran jamás en la cabeza, en los pies, en las manos, sino que permanecen siempre en una sede única, en una región fija, si no es porque a cada uno ha sido adscrito a un determinado lugar para nacer, donde pueda subsistir después de creado, y sus diversas partes están además dispuestas de modo que jamás puede invertirse el orden de los miembros? Así de una cosa se sigue la otra; ni el fuego suele nacer en los ríos, ni el hielo ser engendrado en el fuego". (Trad. E. Valentí Fiol).

E.I.7 = Lucrecio, III, 784-805

"En fin, ni un árbol puede estar en el cielo, ni nubes en los abismos del mar, ni pueden los peces vivir en los campos, ni haber sangre en un leño, ni zumo en las rocas. Fijo y ordenado está el lugar donde cada cosa crezca y habite. Así la sustancia del alma no puede surgir sola, sin cuerpo, ni residir lejos de nervios y sangre. Que si en efecto pudiera, mucho más fácil le sería a la facultad del alma alojarse en la cabeza o en los hombros o al extremo de los talones, y sería corriente que naciera en cualquier parte, aunque permaneciendo siempre en el mismo vaso, es decir, en el hombre. Mas puesto que también en nuestro cuerpo vemos estar determinado y dispuesto el lugar donde espíritu y alma pueden crecer y existir, el uno aparte de la otra, con mayor motivo debemos negar que puedan nacer y subsistir fuera del cuerpo entero. Por esta razón, cuando muere el cuerpo, preciso es admitir que el alma perece, esparcida por todo el organismo. Porque, realmente, conjugar lo mortal con lo eterno, suponerles sentimientos comunes y acciones recíprocas, es puro delirio; en efecto, ¿puede imaginarse nada más discordante, más contradictorio e inarmónico que un ser mortal acoplado a uno inmortal y perenne, para en estrecha unión arrostrar la furia de unas mismas tormentas?". (Trad. E. Valentí Fiol).

II) Estoicos

1) Tò hêgemonikón.

E.II.1.1 = Diógenes Laercio VII, 155-159 = SVF II, 741

"El alma es una naturaleza sensitiva. Ella es hálito (*pneûma*) que nos es congénito. Por esa razón resulta que es un cuerpo y que persiste tras la muerte. Pero es perecedera, mientras que el alma universal es indestructible, y de ella son partes las almas de los seres vivos.

Zenón de Citio, Antípatro en su *Sobre el alma* y Posidonio dicen que el alma es un soplo cálido (*pneúma énthermon*). Pues por éste somos nosotros animados y por él nos movemos. Cleantes, en fin, por otro lado, sostiene que todas las almas persisten hasta la conflagración universal; y Crisipo dice que sólo las de los sabios.

Dicen que hay ocho partes del alma: los cinco sentidos, las razones seminales dentro de nosotros, la facultad del habla y la facultad del razonamiento. Y que vemos al extenderse la luz en forma de cono entre el ojo y su objeto, según dicen Crisipo en el libro segundo de su *Física* y Apolodoro. El cono se extiende, pues, en el aire desde la vista, y la base está junto al objeto que se ve. Como mediante un bastón de aire, extendido entonces el objeto visto se anuncia a nosotros.

Oímos vibrar esféricamente el aire intermedio entre el que habla y el que escucha, moviéndose luego en olas y yendo a dar a los oídos, como se mueve en las olas el agua en el estanque cuando se ha arrojado una piedra.

El sueño se produce al relajarse la tensión sensitiva que afecta al centro racional (el *hegemonikón*). Admiten como causas de las pasiones las variaciones del hálito vital.

Dicen que la simiente (o semen, *spérma*) es lo que es capaz de engendrar seres semejantes a aquellos de los que se ha desgajado. El semen humano, que el hombre emite con un líquido, se mezcla con las partes del alma en la proporción que tenía en sus progenitores. Crisipo en el libro segundo de su *Física* dice que es un hálito en su esencia, como resulta evidente por las simientes arrojadas a tierra, que si están viejas ya no se desarrollan claramente porque su potencia se ha evaporado". (Trad. C. García Gual).

E.II.1.2 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 234

"Otros estoicos dicen que la palabra 'alma' tiene dos sentidos; por una parte, designa a aquello que mantiene unida a toda la estructura y, por otra, especialmente, al centro racional. Pues cuando decimos que el hombre consta de cuerpo y alma o que la muerte es la separación de alma y cuerpo nos referimos especialmente al centro racional". (Trad. S. Mas).

E.II.1.3 = Filodemo de Gádara, *Sobre la piedad (Pap. Herc.* 1428), col. IX 9-X 8 = SVF II, 910

"Sin embargo, algunos estoicos dicen que la parte directora está en la cabeza, pues es la inteligencia (*phrónesis*), por lo que es llamada también Metis. Crisipo, por el contrario, dice que la parte directora está en el pecho, y que allí nació Atenea, que es la inteligencia, pero por el hecho de que la voz se desprende de la cabeza se dice 'de la cabeza'; 'por obra de Hefesto' se dice porque la inteligencia surge por el arte; que Atenea se dice como 'Atrena' [del verbo *athréo*, 'observar', 'considerar']; que Atenea se llama Tritónide y Tritogenia porque la inteligencia se compone de tres discursos, físicos, éticos y lógicos; y asimila sus demás nombres e indumentaria seductoramente a la inteligencia". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Navas Contreras).

2) El alma corporal.

E.II.2.1 = Nemesio, *De nat. hom.* 2, 167 = SVF II, 790

"Crisipo, a su vez, dice: 'La muerte es separación del alma respecto del cuerpo. Ahora bien, nada incorporal se separa de un cuerpo, pues tampoco un incorporal está en contacto con un cuerpo. Pero el alma está en contacto y se separa del cuerpo. Luego no es el alma incorporal". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Navas Contreras).

E.II.2.2 = Tertuliano, *De anima* 5 = SVF I, 518

"Quiere también Cleantes que la semejanza de los padres y los hijos corresponda a modo de espejo no sólo en los rasgos del cuerpo, sino también en los caracteres del alma, esto es, en costumbre, índole y sentimientos; que los hijos reciban la semejanza o desemejanza del cuerpo y que el alma, igual que el cuerpo, esté sujeta a la semejanza y a la desemejanza; y que mientras las pasiones corporales e incorporales no se comunican entre sí, el alma, sin embargo, se compadezca del cuerpo y cuando éste sea lastimado con golpes, heridas o úlceras, aquélla comparta el dolor, como el cuerpo los del alma, y cuando ésta sea afectada por la preocupación, la angustia o el amor, aquél al mismo tiempo enferme por la disminución de la fuerza de su compañera, cuya vergüenza o terror atestigua con su propio rubor o palidez. Por consiguiente, el alma es un cuerpo, puesto que se le comunican las afecciones corporales". (Trad. Á. J. Cappelletti).

E.II.2.3 = Calcidio, *In Platonis Timaeum* 220 = SVF II, 879

"Los estoicos están de acuerdo en afirmar que el corazón es el asiento de la parte directora del alma y que no es la sangre, que nace junto con el cuerpo. Zenón llega a considerar que el alma es aliento o espíritu de este modo: 'Aquello por cuyo abandono el animal muere es ciertamente el alma; el animal muere cuando el aliento lo abandona; luego el alma es el aliento natural'. Sigue Crisipo: 'Sin duda respiramos y vivimos –dice- con una sola y misma cosa; respiramos por el hálito natural; luego vivimos también por el mismo hálito. Pero vivimos por el alma; así resulta que el alma es el hálito natural.

'Encontramos –dice- que ésta se divide en ocho partes, pues consta de la directora y los cinco sentidos, además, la sustancia vocal y la capacidad de engendrar y procrear. Además, las partes del alma fluyen del asiento del corazón como de la boca de una fuente, se extienden por el conjunto del cuerpo y todos los miembros hasta que lo llenan por doquier de hálito vital, lo rigen y lo gobiernan por incontables virtudes diferentes: lo nutren, lo hacen crecer, lo mueven, lo regulan con movimientos propios, lo empujan con los sentidos a obrar y el alma toda expande los sentidos, que son sus funciones, como si fueran ramas, desde aquella su parte directora como desde un tronco, para que sean mensajeros de aquello que perciben, mientras que ella misma juzga como un rey lo que le han anunciado. Además, lo que se percibe son compuestos, como cuerpos que son, pero cada sentido se percibe una sola cosa determinada: éste, los colores, otro, los sonidos, aquél discierne los sabores de los jugos, éste, los efluvios de los olores, aquél, lo áspero y lo suave por el tacto. Y todo esto en el presente, pues no recuerda sentido alguno sensaciones pasadas ni barrunta las futuras'.

Lo propio de la deliberación y consideración interior es entender la afección de cada sentido y colegir de aquello que anuncian qué sea aquello, así como aceptar lo presente, recordar lo ausente y prever lo que ha de venir. Él mismo [Crisipo] define así la deliberación interior del alma: 'La fuerza capaz de razón es un movimiento interno del alma'.

Tienen también las fieras mudas parte directora del alma por la que distinguen los alimentos, se forman imágenes, esquivan las trampas, saltan por encima de las escarpaduras y precipicios y reconocen a los allegados; ciertamente no es racional, pero, con todo, sí natural. Sólo el hombre de entre los seres mortales tiene uso de la parte principal del alma para el bien, es decir de la razón, como dice Crisipo mismo. 'Como la araña en el centro de su tela tiene en sus patas los cabos de todos los hilos, de modo que, si una bestezuela cae en cualquier parte de la tela, inmediatamente lo percibe, así la dirección del alma, que tiene su asiento en el medio del corazón, sostiene los cabos de los sentidos, para poder reconocer inmediatamente lo que le anuncian'. Dicen también que la voz se despide de lo profundo del pecho, es decir, del corazón, cuando el aliento presiona en el seno del corazón, por donde una vía cubierta de nervios se interpone y separa el corazón de ambos pulmones y los demás órganos vitales; por lo cual el aliento, con el concurso de la lengua que golpea y da forma en las estrecheces de la garganta, se producen los sonidos articulados, los elementos del habla, de modo que salgan a luz los movimientos escondidos del pensamiento. Esto lo llama más adelante la parte principal del alma". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Navas Contreras).

E.II.2.4 = Galeno, *De foetus format.* 3, IV = SVF II, 712

"Es necesario haber reflexionado primero sobre la generación de las plantas. Pues a partir de lo necesario para ellas es posible conocer la clase y el número de componentes que necesita el embrión

hasta el momento en que es gobernado por un alma única, como las plantas. Cuando no se trata expresamente de investigar este tema damos a esta alma el nombre más general de 'naturaleza', propio de la sustancia en su conjunto, que es el que mantuvieron Crisipo y sus discípulos incluso en sus investigaciones más exigentes, no como Aristóteles y Platón". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Navas Contreras).

E.II.2.5 = Galeno, *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* IV, 783-784 = SVF II, 789

"En este mismo género de sustancia se incluye la que proponen los estoicos, pues pretenden que el alma es un cierto hálito (*pneûma*) como también lo es la naturaleza, pero el de la naturaleza es más húmedo y frío, mientras que el del alma es más seco y cálido. De suerte que este hálito es una materia apropiada al alma, pero la forma de esa materia es una mezcla cualificada que resulta en una cierta proporción de la materia aérea y la ígnea. Pues no es posible decir que es sólo aire el alma, ni fuego, pues no permite el cuerpo del ser vivo ni el frío extremo ni el calor extremo, y ni siquiera el dominio de uno de ellos en una superioridad considerable, dado que, incluso si resulta pequeña la diferencia en la proporción, tiene fiebre el animal a causa de la superioridad desproporcionada del fuego, y pasa frío, palidece y pierde sensibilidad, incluso se vuelve insensible por completo cuando domina el aire. Pues éste, tomado en sí, es frío, pero por la mezcla en el elemento ígneo se hace templado. Te ha quedado claro, por tanto, que la sustancia del alma, según los estoicos, resulta de la mezcla cualificada de aire y fuego y que Crisipo debe su inteligencia la mezcla templada de esos elementos, mientras que la estupidez de los hijos de Hipócrates, que ridiculizan los cómicos, se debe al calor desproporcionado". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Navas Contreras).

E.II.2.6 = Estobeo, I, 49, 33 = SVF I, 152 y II, 826

"Los filósofos herederos de Crisipo y Zenón, y todos cuantos consideran que el alma es un cuerpo, reúnen las facultades como cualidades en un sueño, y establecen que el alma es como una sustancia previa a las facultades; de estos dos principios juntan un compuesto de partes desiguales. (…) Pero según los que piensan que la vida del alma es únicamente la del compuesto, sea que esté el alma mezclada con el cuerpo, como dicen los estoicos, sea que proporcione al conjunto del animal toda la vida que tiene, como aseguran los peripatéticos, según éstos sólo hay una manera de presencia del alma, la de la participación, o bien la de la mezcla con la totalidad del ser vivo. ¿Cómo, entonces, se dividen [las facultades]? Según los estoicos, unas por la diferencia de los cuerpos que subyacen a ellas, pues dicen que diferentes hálitos vitales se extienden desde la parte directora a las diferentes partes del cuerpo, unos a los ojos, otros a los oídos y otros a los demás sentidos. Otras, por la particularidad de una cualidad respecto del mismo sujeto. En efecto, del modo en que la manzana tiene en el mismo cuerpo el dulzor y el aroma, de este modo también la parte directora comprende en sí la representación, el asentimiento, el impulso y la razón". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Navas Contreras).

E.II.2.7 = Nemesio de Émesa, *De nat. hom.* 2, 116 y 167 = SVF I, 518 y II, 790

"Puesto que circulan determinados argumentos nada despreciables de Cleantes y Crisipo hay que exponerlos, como también las soluciones que han dado de ellos los seguidores de Platón. Cleantes urde el siguiente silogismo: 'No sólo –dice- nacemos semejantes a nuestros padres por el cuerpo, sino también por el alma, en las pasiones, las costumbres y las disposiciones. Pero lo semejante y lo desemejante es propio del cuerpo, no de lo incorpóreo. Por consiguiente, el alma es un cuerpo'. También dice Cleantes: 'Nada incorpóreo puede padecer junto con el cuerpo, y ningún cuerpo junto con lo incorpóreo, sino el cuerpo con el cuerpo. Es así que el alma padece junto con el cuerpo, cuando éste enferma y es destrozado, y el cuerpo junto con el alma, ya que se ruboriza cuando ésta se avergüenza y empalidece cuando ésta siente temor. Por consiguiente, el alma es un cuerpo'. Crisipo, a su vez, dice: 'La muerte es separación del alma respecto del cuerpo. Ahora bien, nada incorporal se separa de un cuerpo, pues tampoco un incorporal está en contacto con el cuerpo. Pero el alma está en contacto y se separa del cuerpo. Luego no es el alma incorporal". (Trad. A. J. Cappelletti, F. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

E.II.2.8 = Estobeo II, 64, 18 = SVF III, 305

"Dicen que las virtudes son muchas e inseparables las unas de las otras, e iguales por sustancia a la parte dirigente del alma, por lo que toda virtud es y es llamada realidad corpórea, pues la mente y el alma son cuerpo; en efecto, consideran alma al soplo cálido que no es connatural". (Trad. F. Maldonado Villena).

E.II.2.9 = Estobeo II, 65, 1 = SVF III, 306

"Sostienen también que el alma que hay en nosotros es un ser animado, pues vive y experimenta sensaciones; y de modo igual su parte dirigente, que recibe el nombre de mente. Por lo cual, también toda virtud es un ser animado, dado que, en esencia, es igual a la mente. De acuerdo con ello, dicen también que la prudencia piensa; pues el hablar así es coherente por su parte". (Trad. F. Maldonado Villena).

E.II.2.10 = Séneca, *ad Luc.* 113, 1-5 = SVF III, 307

"Deseas que te escriba cuál es mi parecer acerca de una cuestión debatida entre los estoicos: si la justicia, la fortaleza, la prudencia y las restantes virtudes son seres animados. Con estas sutilezas, Lucilio muy querido, hemos conseguido dar la impresión de que ejercitamos el ingenio con temas vanos y que consumimos el tiempo en disputas carentes de utilidad. Accederé a tu deseo y te expondré la opinión de nuestros filósofos; mas te confieso que soy de distinto parecer: pienso que ciertas cuestiones tienen que ver con un filósofo que calza sandalias blancas y viste de palio. Te diré, por lo tanto, qué temas suscitaron la atención de los antiguos o sobre los que los antiguos llamaron la atención.

Es bien sabido que el alma es un ser animado, y que hace que seamos nosotros seres animados, toda vez que de ella han tomado el nombre los seres animados; ahora bien, la virtud no es otra cosa que el alma que conlleva un determinado hábito, luego es un ser animado. Además la virtud obra alguna cosa, mas nada puede obrarse sin un impulso; si, pues, tiene impulso y éste sólo corresponde al ser animado, es un ser animado.

'Si la virtud es un ser animado –dicen-, ella misma posee la virtud'. ¿Por que no va a poseerse a sí misma? Como el sabio lo realiza todo por medio de la virtud, así también la virtud por sí misma. 'Por lo tanto –añaden-, también las artes todas son seres animados y todos nuestros pensamientos y cuanto abarca la inteligencia. Se sigue, pues, que muchos miles de seres animados viven en este espacio angosto del pecho, y que cada uno de nosotros es un complejo de muchos seres animados o que albergamos muchos seres animados'. Me preguntas cómo responder a este raciocinio. Cada realidad de éstas será un ser animado, pero allí no habrá muchos seres animados. ¿Por qué? Te lo explicaré si aplicas a mi razonamiento tu perspicacia y atención.

Cada ser animado debe poseer una sustancia individual; todas estas cosas poseen una sola alma, por lo tanto puede ser cada cual un individuo, pero no puede ser muchos. Yo soy animal y hombre, pero no dirás que nosotros somos dos. ¿Por qué? Porque dos deben estar separados. Por ello afirmo que uno debe ser distinto del otro para que sean dos. Todo lo que es múltiple en un sólo ser corresponde a una sola naturaleza y, por lo mismo, es uno solo.

También mi alma es un ser animado y yo soy un ser animado, pero no somos dos. ¿Por qué? Porque el alma es parte de mí. Contará por sí misma la cosa que subsiste por sí misma; mas cuando sea miembro de otra no podrá ser tenida por cosa distinta. ¿Por qué? Te lo diré: porque lo que constituye un ser distinto es preciso que se pertenezca, que posea rasgos propios y sea un todo perfecto en sí mismo". (Trad. I. Roca Meliá).

3) Consideraciones críticas sobre la noción estoica de alma.

E.II.3.1 = Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1053 d = SVF II, 806

"Su teoría [de Crisipo] sobre la generación del alma tiene una demostración contradictoria con la doctrina estoica. En efecto, dice que el alma se genera, cuando el feto es alumbrado, por la transformación del hálito vital, que el aire enfría a modo de temple; pero para demostrar que el alma es generada y de más tardía generación que el cuerpo, recurre principalmente al argumento de que los hijos se parecen a sus padres tanto en temperamento como en carácter. Pero salta a la vista la contradicción de estas palabras:

pues no es posible que el alma moldee su carácter antes del parto, si se genera después del parto. O de lo contrario resultará que, antes de que el alma se genere, sea semejante a un alma, esto es, que exista en el sentido de que tiene semejanza y que al mismo tiempo no exista por no haberse generado aún. Pero si alguien dice que las almas se transforman una vez generadas, al introducirse la semejanza en ellas por causa de la mezcla con los cuerpos, destruye la prueba de la generación del alma, ya que así es admisible también que, siendo ingénita, el alma se introduzca de improviso en un cuerpo y se transforme por causa de la mezcla con lo semejante". (Trad. Mª Á. Durán López y R. Caballero Sánchez).

E.II.3.2 = Plutarco, *De comm. not.* 1084 a-b

"Pero cuando fabrican en el alma diferencias y formas de cuerpos en un número poco menos que infinito, nadie podría decir a qué pasión se aferran o qué otras hipótesis tratan a su vez de adornar, sino tan sólo que expulsan o más bien suprimen y destruyen por completo las nociones comunes y corrientes e importan además otras nociones extrañas y exóticas. Es, en efecto, perfectamente absurdo que consideren entidades corpóreas las virtudes y los vicios y, además de éstos, las artes y todos nuestros recuerdos, y aun nuestras representaciones, pasiones, impulsos y asentimientos, pero digan que no se asientan en ningún sitio ni exista un lugar específico para ellos, sino que les conceden un único conducto puntiforme situado en el corazón, donde encierran el principio rector del alma, ocupado por tantos cuerpos que la gran mayoría de ellos ha escapado a quienes son reputados expertos en delimitar y separar cada una de sus partes.

Pero convertir estas cosas no sólo en cuerpos, sino también en seres vivos dotados de razón, y encerrar en el corazón a tantos seres vivos –no a un enjambre pacífico ni amistoso, sino a una turba hostil y combativa-, y hacer de cada uno de nosotros un parque zoológico o un establo o un caballo de madera (¿o si no cómo podríamos concebir y nombrar las ficciones de estos estoicos?): eso es por así decir el colmo del desprecio y de la trasgresión contra la evidencia y la experiencia común". (Trad. Mª Á. Durán López y R. Caballero Sánchez).

E.II.3.3 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* V, 3, 1-7 = SVF II, 841

"Tal vez nos quieras recordar lo que escribiste en *Sobre la razón*, cuando explicabas, entre otras cosas, que 'el alma es una reunión de nociones (*énnoiai*) y prenociones (*prolêpseis*)'. Ahora bien, si piensas que cada una de las nociones y prenociones son partes del alma, cometes dos errores. Primero, deberías decir que no son partes del alma, sino de la razón, como escribes en tu tratado *Sobre la razón.* No son lo mismo, ciertamente, el alma y la razón, sobre todo cuando en el pasaje anterior has demostrado que la razón es una de las partes que constituyen el alma; ahora bien, no puede ser lo mismo el alma y lo que la constituye. En segundo lugar, aunque se dejara sin refutar este pasaje, hay que decir que las nociones y las prenociones no son partes del alma, sino un cierto tipo de actividades. Pues nada se compone de sus propias actividades: ni el ojo, ni el oído, ni la mano, ni ningún otro miembro. Sino que son actividades del ojo el distinguir cada uno de los colores (blanco, negro, amarillo, gris, y todo lo demás), como de los oídos los sonidos (agudo, grave, alto, bajo, suave, brusco), pero no son estas las partes ni del oído ni del ojo. Sabes bien tú, creo yo, que hay una membrana dura y otra en forma de uva, y el líquido cristalino y el hialoide, junto con las demás partes del ojo, así como del oído, los huesos, cartílagos, nervios, membranas y demás. Por tanto, tampoco confundas respecto del alma las partes con las actividades: las nociones y las prenociones son actividades, las partes del alma, como tú mismo nos enseñas por otros argumentos, son el hálito (*pneûma*) auditivo, el visual, junto con el fonador, el genésico y, por delante de todos, la parte directora, en la cual, dices, se constituye la razón, que es fundamentalmente la parte del alma donde nace su fealdad y la belleza. Así pues, este aliento tiene dos partes, elementos o constituciones, mezcladas completamente entre sí, lo frío y lo caliente o, por si les quiere dar otros nombres a partir de sus sustancias, el aire y el fuego. Con todo recibe también una determinada humedad de los cuerpos en los que reside". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Navas Contreras).

F) EPISTEMOLOGÍA

I) La epistemología de los estoicos

1) El problema del criterio: la representación cataléptica.

F.I.1.1 = Diógenes Laercio VII, 54 = SVF II, 205 = Posidonio frg. 42 E.K.

"El criterio de la verdad dicen que reside en la representación comprehensiva, es decir, la que procede de un objeto externo y real, según afirma Crisipo en el libro duodécimo de su *Física*, y según Antípatro y Apolodoro. Ahora bien, por un lado Boeto admite varios criterios: la inteligencia, la sensación, el instinto y el conocimiento científico. Y, por otro, Crisipo contradiciéndose a sí mismo, afirma que hay dos criterios, que son la sensación y la prenoción. La prenoción es una idea natural de contenido genérico (una concepción innata de los conceptos generales o universales). Mientras que algunos otros de los estoicos más antiguos aceptan como criterio la recta razón, como afirma Posidonio en su obra *Sobre el criterio*". (Trad. C. García Gual).

F.I.1.2 = Cicerón, *Acad*. I, 40-42

"Por otro lado, [Zenón] modificó muchísimas cosas en la tercera parte de la filosofía; en la cual primeramente sobre las sensaciones dijo algunas cosas nuevas. Juzgó que éstas se siguen de una especie de impulsión ofrecida desde fuera (a la cual él llama *phantasía*, nosotros podemos llamarla *visum* [representación], y retengamos esta palabra, pues habrá de ser usada con mucha frecuencia en el resto de la exposición). Pero a estas imágenes que se han presentado y que, por así decir, han sido recibidas por los sentidos, agrega el asentimiento de las almas, del cual afirma que está puesto en nosotros y que es voluntario. No prestaba fe a todas las representaciones, sino sólo a aquellas que tuvieran un signo característico, propio de los objetos representados. Mas a esta representación, cuando se distinguía por sí misma, la llamaba *comprendibile* [aprehensible]. ¿Admitiréis esta palabra? 'Desde luego que nosotros si' –dijo- 'pues ¿de qué otro modo expresarías *katalêptón*?'. Pero, cuando estaba ya recibida y aprobada la llamaba aprehensión, semejante a las cosas que son cogidas con la mano; de lo cual también había derivado este nombre, pues nadie antes había usado esta palabra en tal asunto, y él mismo usó muchísimas palabras nuevas (pues decía cosas nuevas). Mas a eso mismo que se aprehendía por medio del sentido lo llamaba *sensum* [sentido]; y si era aprehendido de tal manera que no pudiera ser arrancado por la razón, los denominaba *scientiam* [ciencia]; de lo contrario, *inscientiam* [ignorancia], de la cual surgía también la opinión, que es débil y común con lo falso y lo desconocido.

Pero entre la ciencia y la ignorancia colocaba aquella aprehensión que dije [la cataléptica: recibida y aprobada por el asentimiento], y no la contaba ni entre las cosas rectas ni entre las malas, mas decía que sólo a ella se le debe creer. Por lo cual también concedía fe a los sentidos, porque, como dije arriba, la aprehensión hecha por los sentidos le parecía ser tanto verdadera como fiel, no porque aprehenda todo lo que está en el objeto, sino porque no deja nada de lo que pueda estar a su alcance, y porque la naturaleza nos la dio como norma de ciencia y como un principio suyo de donde después se imprimieron en las almas las nociones de las cosas, de las cuales se abren, no sólo los principios, sino también ciertas vías más anchas para encontrar el razonamiento. Por otra parte, el error y la temeridad y la ignorancia y la opinión y la conjetura y, en una palabra, todo que fuese ajeno al firme y consistente asentimiento, lo removía de la virtud y sapiencia". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

F.I.1.3 = Diógenes Laercio, VII, 45-46 = SVF II, 53

"La representación es una impresión en el alma, habiéndose transferido tal nombre apropiadamente de las impresiones producidas en la cera por un anillo. De la representación hay dos tipos: una comprehensiva y otra incomprehensiva. La comprehensiva, de la que afirman que es el criterio de lo real, es la procedente del objeto, conformada y estampada según el mismo objeto real. Y es incomprehensiva

la que no proviene del objeto, o que proviene de un objeto, pero no es conforme al objeto mismo. Ésta no es ni distinta ni precisa". (Trad. C. García Gual).

F.I.1.4 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 247-258 = SVF II, 65

"De las representaciones verdaderas, unas son aprehensivas, y las otras no. No aprehensivas son aquellas que algunos aprehenden debido a su condición enferma. Pues innumerables locos y melancólicos alcanzan una representación que, aunque verdadera, no es aprehensiva, pues acontece externa y fortuitamente, de suerte que ni la afirman positivamente ni asienten a ella. Aprehensiva es aquella representación que surge de un objeto existente y que es imaginada y estampada en coincidencia con lo que existe, de tal modo que no podría nacer a partir de lo no-existente. Pues confiando en que esta representación puede aprehender de manera preeminente lo realmente existente y en que reproduce con precisión artística todas sus características, afirman que esta representación tiene cada una de ellas como atributo suyo. Por ello, lo primero es su derivación a partir de lo realmente existente, pues, en efecto, muchas representaciones acontecen a partir de lo no-existente, como sucede en el caso de los locos, y éstas no pueden ser aprehensivas. Lo segundo es derivarlas de lo existente y que también estén en coincidencia con lo existente: algunas, en efecto, lo son de lo existente, más no se asemejan a lo existente, como se ha mostrado hace poco a propósito de Orestes loco. Pues él derivó una representación a partir de lo existente, Electra, mas no en coincidencia con este objeto, pues supuso que ella era una de las Erinias y, en consecuencia, la rechazó cuando se acercó con la intención de abrazarlo, diciendo: *¡Déjalo! Eres una de mis Erinias* [Eurípides, *Orestes* 264]. Heracles, de igual modo, fue afectado por una impresión existente de Tebas, pero que no coincidía con lo existente. Pues la representación aprehensiva también debe coincidir con lo existente. Además, debe imaginarse y estamparse, para que todas las características de lo representado puedan reproducirse con precisión artística. Pues así como los escultores atienden a la comparación con todas las partes de aquello que ejecutan, y el sello de los anillos deja siempre, con la mayor exactitud, todos sus rasgos en la cera, de igual modo aquellos que aprehenden lo realmente existente deben percibir todas sus características. Y añaden: 'de modo tal que no pueda derivarse de lo no existente', pues los académicos no suponen, como los estoicos, que es imposible encontrar una representación exactamente igual en todos los aspectos. Pues éstos, los estoicos, dicen que aquel que posee la representación aprehensiva discierne con precisión artística la diferencia existente entre las cosas, puesto que tal representación, frente a todas las demás representaciones, posee tal peculiaridad, al igual que las serpientes con cuernos frente a todas las demás serpientes. Los académicos dicen, por el contrario, que puede encontrarse una representación falsa exactamente igual a la aprehensiva.

Los estoicos más antiguos dicen que esta representación aprehensiva es el criterio de verdad, los más recientes añaden además que no debe experimentar obstáculo alguno. Pues en ocasiones, ciertamente, acontece una representación aprehensiva, mas es improbable debido a una circunstancia externa. Así, por ejemplo, cuando Heracles se presentó a Admeto trayendo a Alcestis a la tierra, Admeto tuvo una representación aprehensiva de Alcestis, pero no la creyó. Y cuando Menelao a su regreso de Troya vio en la casa de Proteo a la verdadera Helena, dejando en el barco su imagen, por la que se había desencadenado una guerra de diez años, recibió, en efecto, una representación imaginada y estampada de algo existente y que coincidía con lo existente, pero no la aceptó como válida. Por ello, aunque la representación aprehensiva sin obstáculo es criterio, estas representaciones, si bien aprehensivas, experimentan sin embargo obstáculos. Admeto, en efecto, argumentaba que Alcestis estaba muerto y que quien está muerto no resucita, sino que en ocasiones merodean espíritus. Y Menelao pensaba que había dejado a Helena en el barco bajo custodia, y que, por tanto, la mujer que había encontrado en Pharos no podía ser Helena, sino un fantasma y una aparición. En consecuencia, la representación aprehensiva no es sin más criterio de verdad, sino sólo cuando no experimenta ningún obstáculo. Pues dado que sólo entonces es plenamente evidente y enfática, nos agarra, por así decirlo, como por los pelos, como se dice; nos agarra y nos obliga a asentir a ella, y no necesita ninguna otra cosa para ser percibida como tal o para indicar su diferencia frente a todas las demás representaciones. Por ello, todo hombre, por su propio impulso, aspira a una representación semejante cuando se esfuerza en aprehender algo con exactitud, por ejemplo, a propósito de lo visible cuando recibe con total claridad la representación de lo existente; por ello agudiza su mirada y se acerca a lo visto, de manera tal que en modo alguno pueda equivocarse, y se frota los ojos y hace de todo hasta que recibe exacta y enfáticamente la representación

de aquello que quiere discernir, puesto que considera que la credibilidad de la aprehensión depende de ello". (Trad. S. Mas).

F.I.1.5 = Diógenes Laercio, VII, 52-53 = SVF II, 84 y 71

"Sensación designa, según los estoicos, el aire que se traslada del hegemónico a los sentidos, y la aprehensión por medio de éstos, y la estructura misma de estos órganos, de la que algunas personas pueden quedarse privadas. También su actividad se llama sensación. La aprehensión se da, según ellos, por la sensación de cosas blancas y negras, rugosas y lisas, etc., y por el razonamiento en las conclusiones obtenidas por demostración, como que los dioses existen y son providentes. Así pues, los objetos pensados se intuyen por contacto los unos, otros por semejanza, otros por analogía, otros por transferencia, otros por composición y otros por oposición.

Por contacto, en efecto, tenemos noción de los objetos sensibles; por semejanza, aquellos que se intuyen de algo próximo, como Sócrates a partir de su retrato. Por analogía, aumentándolos en unos casos, como el gigante Ticio o el Cíclope; o bien disminuyéndolos, como el pigmeo. También del centro de la tierra tenemos noción por analogía, a partir de ciertas esferas más pequeñas. Por ejemplo, ojos en el pecho. Por composición se intuye al Hipocentauro. Y por oposición, la muerte. Algunos objetos se intuyen mediante un cierto proceso de trascendencia, como los significados y el espacio. Por naturaleza se intuye lo justo y el bien. Y otras nociones por privación, como un manco. Éstos son algunos de sus juicios acerca de la representación, la sensación y el pensamiento". (Trad. C. García Gual).

F.I.1.6 = Diógenes Laercio, IX, 104-106 = 55 y 63a DC

"Por otra parte, los dogmáticos les acusan de eliminar la vida en cuanto que niegan todas aquellas cosas de que se compone la vida. Pero ellos [los escépticos] replican que eso es falso. Porque no niegan el que veamos, sino que desconocen el cómo vemos, 'pues el caso es que admitimos la apariencia, pero no sabemos cómo sucede ni que sea tal en realidad. Y también percibimos que el fuego quema; pero nos abstenemos de juzgar si su naturaleza es cáustica. También vemos que uno se mueve y que perece; pero cómo sucede eso, no lo sabemos. Sólo nos oponemos por tanto, dicen, a los supuestos entramados ocultos de los fenómenos. También cuando decimos que una pintura tiene proyecciones, aclaramos lo aparente. Pero cuando decimos que no tiene proyecciones, decimos algo distinto'.

Por eso dice Timón en su *Pitón* que no ha ido más allá de la observación corriente. Y en sus *Imágenes* dice así: *Pero la apariencia se impone por doquier donde se presenta*. Y en su *Acerca de las sensaciones* dice: 'No es seguro que la miel sea dulce, pero reconozco que lo parece'.

También Enesidemo en sus *Argumentos de Pirrón* dice que Pirrón no definía nada dogmáticamente por la posibilidad de contradicción, sino que se guiaba por las apariencias. Lo mismo afirma en su *Contra el saber* y en su *Sobre la investigación*. Por lo demás, también Zeuxis, el amigo de Enesidemo, en su *Sobre los argumentos dobles* y Antígono de Laodicea y Apelas en su *Agripa* admiten sólo las apariencias. Así pues, para los escépticos un criterio es la apariencia, como dice Enesidemo". (Trad. C. García Gual).

2) Argumentos escépticos en contra del criterio estoico

F.I.2.1 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 402-410 = SVF II, 67

"Una representación aprehensiva -por comenzar por ella- es una representación que procede de lo existente y que está impresa y estampada en coincidencia con lo existente, y que como tal no puede proceder de nada no existente. Pero Carnéades y los suyos dicen que no puede concederse a los estoicos el 'tal que no puede surgir a partir de lo no existente', sí, empero, los restantes elementos de esta definición. Pues tanto de lo existente como de lo no existente proceden representaciones. Y una señal de su indiferenciabilidad es que éstas se muestran igualmente enfáticas y evidentes, y una señal de que son igualmente enfáticas y evidentes es que con ellas se enlazan por igual acciones. Pues así como cuando está despierto el sediento bebe y experimenta placer en la bebida, y aquel que huye de una bestia salvaje o de cualquier otra cosa horrible aúlla y grita, de igual modo también en sueños los sedientos experimentan alivio, creyendo estar bebiendo de una fuente, y de igual modo experimentan miedo aquellos puestos ante lo horrendo: *Aquiles se levantó atónito, dio una palmada y exclamó con voz*

lúgubre [*Il.* XXIII, 101-102]. Pues así como cuando estamos en estado normal confiamos y asentimos a lo que aparece evidentemente (por ejemplo: nos compartamos frente a Dión como Dión, y frente a Teón como Teón), así también algunos, en estado de locura, son afectados similarmente. Así, por ejemplo, cuando Heracles enloqueció y recibió una representación de sus propios hijos como si fueran los de Euristeo [Cfr. Eurípides, *Herc. Fur.* 969], enlazó con esta representación la acción correspondiente. Y la acción correspondiente era dar muerte a los hijos de su enemigo, lo que hizo. Así pues, si algunas representaciones son aprehensivas en la medida en que nos llevan a asentirlas y a enlazar con ellas la acción correspondiente, en tal caso debe decirse que la representación no aprehensiva es indiferenciable de la aprehensible, pues también las falsas han mostrado ser de este tipo. Más aún, así como el héroe recibe una representación del arco y las flechas, así también recibe una representación de sus propios hijos, a saber: como siendo los hijos de Euristeo. La representación previa que estaba en la raíz era una y la misma, y había sido recibida por alguien que estaba en el mismo estado, pero la del arco y las flechas era verdadera, la de los hijos era falsa. Así pues, dado que ambas le afectan igualmente, debe admitirse que la una era indistinguible de la otra. Y si a la del arco y las flechas se la denomina aprehensiva, porque fue seguida por la acción correspondiente cuando Heracles usó el arco y las flechas como arco y como flechas, debe entonces decirse que también aquélla de los hijos no se diferencia de ésta, en la medida en que también se enlazó con ella la acción correspondiente, a saber, tener que dar muerte a los hijos del enemigo. Así pues, en lo que hace a las características de evidencia e intensidad las representaciones aprehensivas son indistinguibles de las no aprehensivas. Los académicos también muestran su indiferenciabilidad en lo que hace a la impresión y a la estampación. En el caso de cosas similares en la forma pero diferentes en lo subyacente, es imposible distinguir la representación aprehensiva de la no aprehensiva y falsa. Si, por ejemplo, se le da al estoico dos huevos exactamente iguales en la forma para que los distinga ¿podrá el sabio, mirándolos, decir indubitablemente si el huevo que se le muestra es uno o el otro? Y el mismo argumento vale también en el caso de los gemelos. Pues el hombre sabio y prudente recibe una representación falsa, a pesar de que tiene una representación que tanto procede de lo existente como está estampada e impresa en coincidencia con lo existente, siempre que recibe una impresión de Castor como si fuera una representación de Poleidices". (Trad. S. Mas).

F.I.2.2 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 424-429 = SVF II, 68

"Además, para que tenga lugar una representación sensible (por ejemplo, una visual) es necesario que concurran cinco cosas: el órgano de los sentidos, lo perceptible, el lugar, la luz y el intelecto, pues si falta una de ellas, incluso aunque estén las restantes (por ejemplo, si el intelecto está en un estado contrario a la naturaleza), la percepción, afirman, no acontece con seguridad. Por ello dicen algunos que la representación aprehensiva no es en general criterio, sino sólo cuando no experimenta obstáculo alguno. Pero esto es imposible. Pues debido a la diferencia de lugares, a las circunstancias externas y a otras muchas condiciones las cosas no nos aparecen ni siempre iguales ni siempre de la misma manera, como ya hemos señalado más arriba; de este modo, podemos decir que una cosa aparece para un sentido y en una circunstancia determinada, pero no podemos en modo alguno estar seguros de si son en verdad como también aparecen, o si son de otra manera y aparecen empero de otra manera; por ello, ninguna representación existe sin obstáculo alguno.

Es obvio que también caen en un razonamiento circular. Pues cuando preguntamos qué es una representación aprehensiva, la definen como sigue: 'La representación que procede de lo existente y que está impresa y estampada en coincidencia con lo existente, de tal tipo que no puede producirse a partir de lo no existente'. Ahora bien, si continuamos preguntamos qué es lo existente retroceden y dicen: 'Existente es aquello que produce una representación aprehensiva'. En esta medida, para poder comprender la representación aprehensiva tenemos que tener primero un concepto previo de lo existente, y para comprender éste hay que recurrir a la representación aprehensiva; y de esta manera ni el uno ni la otra quedan claros, en la medida en que el uno aguarda la confirmación por parte del otro. Y así como (dado que algunos objetos representados aparecen y son existentes, mientras que otros aparecen pero no son existentes) necesitamos un criterio que nos diga tanto qué aparece y existe como qué aparece pero no existe, necesitamos igualmente un criterio que discrimine qué representaciones son aprehensivas y cuáles no aprehensivas y falsas, pues de las representaciones las unas son así y las otra no. Ahora bien, este criterio será una representación que o bien es aprehensiva o bien no lo es. Si no lo es, se sigue que la representación no aprehensiva es, simplemente, criterio de todo, cuya función será, en efecto, examinar igualmente lo aprehensivo, lo cual no admiten. Si, empero, es una representación aprehensiva,

es, en primer lugar, una ingenuidad, pues buscábamos discernir cuándo es, en efecto, aprehensivo; y, en segundo lugar, si utilizamos la representación aprehensiva como criterio para distinguir las representaciones aprehensivas y las no aprehensivas, será también necesario comprobar con una representación aprehensiva que la representación examinada es en realidad una representación aprehensiva, y ésta a su vez con otra, y así sucesivamente". (Trad. S. Mas).

3) Dialéctica y retórica

F.I.3.1 = Diógenes Laercio VII, 41-45 = SVF II, 48

"Algunos sostienen que la sección lógica [de la filosofía] se divide en dos ciencias: en retórica y dialéctica. Algunos la dividen en la teoría de las definiciones, y la de las reglas y criterios. Y otros suprimen la que se refiere a las definiciones.

Así pues, la teoría respecto a las reglas y criterios la admiten como dirigida al descubrimiento de la verdad. En ella, pues, precisan las diferentes especies de representaciones. Pero también la parte sobre las definiciones se dirige igualmente al reconocimiento de la verdad. Pues es a través de las nociones como se aprehenden las cosas. La retórica es la ciencia de hablar bien en los discursos de amplio curso, y la dialéctica, la ciencia de dialogar correctamente por medio de argumentos expuestos en preguntas y respuestas. Por esto también la definen como ciencia de cosas verdaderas, falsas y neutras.

Además dicen que la retórica tiene tres partes: la una es la deliberativa, otra la forense, y otra la encomiástica.

Y hay otra división de la misma en: invención, elocución, disposición y actuación. En cuanto al discurso retórico, lo dividen en proemio, narración, réplicas a los contrarios y el epílogo.

La dialéctica se divide en el ámbito de los significados y el de la lengua. Y la sección que respecta a los significados comprende el ámbito de las representaciones y de las expresiones dependientes de ella, enunciados tanto independientes como predicativos, tanto los rectos como los oblicuos, y géneros y especies, e igualmente frases y figuras de dicción y silogismos e incluso sofismas que son contrarios a la lengua y a los objetos reales. Entre ellos hay argumentos falsos y verídicos, sorites y otros que aparecen de tipo semejante, defectivos, insolubles, concluyentes, y falaces sofismas como los del 'Velado' o 'Cornudo', el 'Ninguno', el 'Cosechador'.

Hay un ámbito propio de la dialéctica que es ya dicho de la lengua misma, en la que está incluida la lengua escrita, y las partes de la frase cuáles son, y lo que trata de solecismos, barbarismos, poemas, ambigüedades, expresión refinada, música verbal y definiciones según autores, distinciones y estilos y léxico. Afirman que el estudio de la teoría de los silogismos es utilísimo; pues evidencia su carácter demostrativo, que contribuye en mucho a la corrección de los juicios, y su ordenación y memoria destacan la concepción firme de la realidad. El razonamiento en sí es un conjunto de premisas y conclusión. El silogismo es un razonamiento concluyente a partir de estos elementos. La demostración es un razonamiento que avanza a través de lo aprehendido mejor a lo aprehendido menos claramente". (Trad. C. García Gual).

F.I.3.2 = Diógenes Laercio VII, 83 = SVF II, 130

"En fin, así se expresan los estoicos en temas de Lógica, en los que sobre todo hacen hincapié en que sólo es dialéctico el sabio. Pues todas las cosas se contemplan mediante la teoría de las palabras y razonamientos, tanto lo que comprende el ámbito de la Física, como, a su vez, lo referente a la Ética. Pues qué hay que decir en el terreno lógico acerca de la corrección de las denominaciones y en cómo las aplicaran las leyes a los hechos, no podrían decirlo de otro modo. Y de las dos cuestiones habituales acerca de la virtud, la una examina qué clase de ente es, y otra qué nombre se le da. Y así es la Lógica de éstos". (Trad. C. García Gual).

F.I.3.3 = Cicerón, *De fin.* III, 72

"A estas virtudes de las que hemos tratado [la amistad y la justicia], añaden también los estoicos la dialéctica y la física, y a los dos les dan el nombre de virtudes; a la primera, porque con su método nos impide asentir a lo falso y ser engañados por una probabilidad capciosa, y nos capacita para sostener y defender lo que hemos aprendido sobre los bienes y los males; piensan, en efecto, que, sin este arte,

cualquiera puede ser alejado de la verdad e inducido a error. Con razón, pues, si la temeridad y la ignorancia son viciosas en todo, se ha llamado virtud al arte que las suprime". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

F.I.3.4 = Séneca, *ad Luc.* 89, 17

"Me falta dividir la lógica. Todo discurso o es continuado, o está dividido en preguntas y respuestas; a este último se ha convenido en llamarlo 'dialéctico', al primero 'retórico'. La 'retórica' atiende a las palabras, a su sentido y ordenación. La 'dialéctica' atiende a dos objetivos: los términos y su significado, esto es, al contenido de las cosas y los vocablos que lo expresan. A continuación viene una innumerable subdivisión de uno y otro discurso". (Trad. I. Roca Meliá).

4) Consideraciones críticas sobre la dialéctica estoica

F.I.4.1 = Cicerón, *De oratore* II, 157-159

"Pero para reconducir el discurso de donde se desvió, de esos tres muy ilustres filósofos [Carnéades, Critolao, Diógenes] no te das cuenta de que Diógenes [de Babilonia] fue ese que dijo que él enseñaba ese arte de exponer adecuadamente y de distinguir lo verdadero y lo falso que con un término griego llamó 'dialéctica'? En este arte, si es que es arte, no hay regla alguna mediante la cual pueda hallarse la verdad, sino tan sólo los modos de juzgar. Pues cualquier cosa que enunciemos es de tal modo que podemos decir que es o que no es; y, si se ha enunciado de un modo simple, los lógicos se proponen juzgar si es verdadero o es falso; y si se ha expresado conjuntamente y se le han añadido otras, determinan si se les han añadido adecuadamente y si es verdadero el conjunto de cada uno de los razonamientos; y, al final, ellos mismos se asaetean con sus propios aguijones y a base de buscar encuentran no sólo lo que ya ni ellos mismos podrían resolver, sino que incluso llegan casi a destejer la tela que antes ellos habían iniciado y más bien terminado. En este punto nuestro estoico no nos es de ninguna ayuda, ya que no enseña de qué modo puedo encontrar lo que voy a decir; e incluso resulta al mismo tiempo un estorbo, porque también encuentra muchas cosas que asegura que en modo alguno pueden resolverse, y aporta un estilo nada transparente, nada suelto ni fluido, sino descarnado, seco, abrupto y deslavazado. Pero si logra demostrar algo, lo demostrará de tal suerte que ha de confesarse que no es el modo adecuado a un orador. Pues nuestros discursos han de acomodare al oído del público, a deleitar o impulsar su ánimo, a convencer de cosas que en cierto modo se miden con balanzas corrientes, no con las de precisión de un joyero". (Trad. J. J. Iso).

F.I.4.2 = Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1047 a-b = SVF II, 297 y 298

"La retórica la define [Crisipo] como arte que trata del orden y la disposición del discurso continuo. Además, en el libro primero ha escrito también lo siguiente: 'Pienso que debe prestarse atención no sólo al orden fluido y simple del discurso, sino también al lenguaje y a la declamación apropiada, de acuerdo con las modulaciones adecuadas de la voz y las gesticulaciones de la cara y las manos'. Pero tras haber sido aquí tan ambicioso respecto del discurso, de nuevo en el mismo libro, al tratar sobre el encuentro de las vocales, dice: 'Si nos atenemos a lo mejor, hay que pasar por alto no sólo estos fenómenos, sino también tales o cuales giros oscuros, elipsis y ¡por Zeus! solecismos, incorrecciones de las que muchos otros se avergonzarían'. Desde luego que sí, conceder unas veces a los oradores que construyan el discurso con orden, hasta el extremo de una digna compostura de manos y boca, y otras veces que no presten atención ni a elipsis y giros oscuros ni se avergüencen de decir solecismos es perfectamente propio de alguien que dice lo primero que se le pasa por la cabeza". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

F.I.4.3 = Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1036 a-1937 b = SVF II, 127, 270, 271, 128 y 129

"En cuanto la práctica de argumentar para la parte contraria dice [Crisipo] no desaprobarla en absoluto, pero recomienda hacer uso de ella con precaución, como en los tribunales, es decir, no en defensa de la parte contraria, sino para destruir lo que tiene de persuasivo. 'Pues si a los que practican la suspensión del juicio en todas las doctrinas –dice- les concierne hacer eso y contribuye al fin que quieren alcanzar, a quienes cultivamos una ciencia para vivir en acuerdo racional con ella nos conviene lo contrario, esto es,

definir los elementos de la filosofía y fortalecer a los iniciados desde el principio hasta el final; y a medida que se van definiendo dichos elementos es oportuno recordar también los argumentos de la parte contraria, destruyendo lo que tienen de persuasivos, como se hace en los tribunales'. Éstas son sus palabras textuales.

Pues bien, que es absurdo pensar que los filósofos hayan de plantear el argumento de la parte contraria, no para defenderlo, sino, de forma semejante a los abogados, para destrozarlo, como si compitiesen no para establecer la verdad sino por la victoria, lo hemos dicho contra él en otros escritos. Ahora bien, que él mismo, no en pocos sino en muchos pasajes, ha ofrecido los argumentos contrarios a los que aprueba con tanta fuerza, apasionamiento y ambición que no está al alcance de cualquiera averiguar su doctrina, es algo que reconocen sin duda los mismos estoicos, cuando admiran la habilidad dialéctica del maestro y piensan que Carnéades no dice nada original sino que, partiendo de las argumentaciones que hizo Crisipo para la parte contraria, entra a saco en ellas para atacar sus teorías y muchas veces de paso le reprocha *Desdichado, tu furor te perderá* [*Il.* VI, 407], puesto que ofrecía enormes recursos contra sí mismo a aquellos que quisieran derribar y desprestigiar sus doctrinas.

Y de los escritos que publicó *Contra la experiencia común* presumen y se pavonean tanto que, incluso si se reunieran en un solo libro los argumentos de todos los académicos juntos, no serían dignos de compararse con los que Crisipo escribió para condenar los sentidos. Y, aunque esto es síntoma de la ignorancia o el amor propio de quienes se expresan de ese modo, sí es verdad aquello de que, cuando más adelante quiso acudir en defensa de la experiencia común y de los sentidos, resultó ser inferior a sí mismo y el segundo escrito más endeble que el primero. Así que se contradice consigo mismo cuando recomienda sacar siempre a colación los argumentos de la parte contraria no para defenderlos, sino para demostrar que son falsos, pero es más hábil como acusador que como defensor de sus propias doctrinas; y lo mismo hace cuando aconseja a los demás que tengan cuidado de los argumentos de la parte contraria por si tales argumentos los desvían de la aprehensión, pero él mismo compone con mayor ambición los argumentos que destruyen la aprehensión que los que la refuerzan.

Sin embargo, él mismo manifiesta claramente su temor a que les ocurra precisamente eso en el libro cuarto de *Sobre los géneros de vida*, cuando escribe lo siguiente: 'No hay que enseñar de buenas a primeras ni los argumentos contrarios ni cuanto tiene de persuasivo la parte contraria, sino poner cuidado en que los discípulos no dejen escapar las aprehensiones al ser desviados por tales razonamientos, puesto que no estarían en disposición de escuchar satisfactoriamente las soluciones y alcanzarían una aprehensión muy fácil de derribar. Porque incluso aquellos que, de acuerdo con la experiencia común, aprehenden tanto las percepciones sensibles como las restantes que se derivan de los sentidos, dejan escapar fácilmente esas percepciones cuando son desviados ya por las interrogaciones megáricas, ya por otras interrogaciones más numerosas e influyentes'. Con gusto les preguntaría entonces a los estoicos si consideran las interrogaciones megáricas más influyentes que las que han sido reunidas por Crisipo en sus seis libros *Contra la experiencia común*. ¿O es que habrá que preguntarle esto al mismo Crisipo? Observa, en efecto, en qué términos ha escrito acerca de la doctrina megárica en *Sobre el uso de la razón*: 'Algo parecido sucede también con el estilo argumentativo de Estilpón y Menedemo. Pues aunque han llegado a ser extraordinariamente famosos por su sabiduría, ahora su argumentación se les ha torcido en su propio escarnio, ya que algunos de sus argumentos son bastante toscos, mientras que otros están, a todas luces, llenos de sofismas'.

Entonces, ¡queridísimo amigo!, esos argumentos de los que te burlas y que tildas de 'escarnio' para quienes los proponen puesto que contienen defectos evidentes, ésos son los que sin embargo te dan miedo, no vayan a desviar a algunos discípulos de la aprehensión. Y tú, al escribir tantos libros contra la experiencia común, a los cuales, en tu ambición por superar a Arcesilao, has aportado tus propios hallazgos dialécticos, ¿te imaginaste que no confundirías a ninguno de tus lectores? Y es que no recurre simplemente a los argumentos técnicos contra la experiencia común, sino que, como en un tribunal, se mete en la piel de la defensa y con cierto efectismo afirma una y otra vez de la parte contraria que no dice sino tonterías y que sus esfuerzos son en vano.

Pues bien, para no dejar lugar ni siquiera a la negación de que hace afirmaciones contradictorias, en las *Tesis de Física* ha escrito lo siguiente: 'Será posible también, cuando se haga la aprehensión de alguna cosa, argumentar para la parte contraria, haciendo la defensa que convenga al caso, y, a veces, si no se ha hecho la aprehensión de ninguna de las dos, se podrán exponer, hasta donde sea posible, los argumentos de las dos partes'. Sin embargo, en *Sobre el uso de la razón*, tras haber dicho que no es necesario recurrir a la facultad de la razón, como tampoco a las armas, para fines

que no nos atañen, ha añadido lo siguiente: 'Pues hay que recurrir a aquélla con el fin de descubrir la verdad y ejercitarla en común, no para lo contrario, aunque sean muchos los que hacen eso', y al decir 'muchos' se refería seguramente a los que suspenden el juicio. No obstante, éstos argumentan para una y otra parte porque no hacen la aprehensión de ninguna de las dos, y piensan que, si hay alguna cosa que pueda aprehenderse, sólo o principalmente por este procedimiento la verdad proporcionaría la aprehensión de sí misma. Pero tú, el acusador de los académicos, tú que no sólo escribes de tu puño y letra sobre la experiencia común los argumentos de la parte contraria, en lugar de aquellos que cimientan la aprehensión, sino que exhortas a otros a que hagan eso con un alegato de defensa, no puedes dejar de admitir que, al recurrir a la facultad de la razón en materias inútiles y perjudiciales, te comportas con una desfatachez propia de adolescentes por puro afán de notoriedad". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

F.I.4.4 = Séneca, *ad Luc.* 82, 8-9

"Me place, en verdad, Lucilio, el mejor de los mortales, chancearme de las sutilezas griegas, a las que, con gran asombro mío, no he renunciado todavía. Nuestro Zenón emplea este silogismo: 'Ningún mal es glorioso; es así que la muerte es gloriosa; luego la muerte no es un mal'. ¡Has tenido éxito! Ya no tengo miedo; después de esto no dudaré en ofrecer mi cuello. ¿No quieres hablar con más seriedad y no provocarme la risa en presencia de la muerte? ¡Por Hércules!, no podría decirte con seguridad si fue más necio el que pensó que con este silogismo destruiría el miedo a la muerte, o el que se empeño en refutarlo como si tuviera relación con lo que estamos diciendo". (Trad. I. Roca Meliá).

F.I.4.5 = Séneca, *ad Luc.* 83, 9

"De la embriaguez se empeña en apartarnos Zenón, varón excelente, el fundador de nuestra muy vigorosa y venerable escuela. Escucha, pues, de qué forma concluye que el hombre virtuoso no podrá ser sabio: 'al ebrio nadie le confía un secreto, pero al hombre de bien sí se le confía; luego el hombre de bien no será ebrio'. Observa cómo se le puede ridiculizar oponiéndole un argumento semejante (basta con presentar uno entre muchos): 'al que duerme nadie le confía un secreto, pero lo confía al hombre de bien, luego el hombre de bien no duerme'". (Trad. I. Roca Meliá).

F.I.4.6 = Séneca, *ad Luc.* 102, 20

"Pero nuestro propósito no debe ser discutir de sutilezas y rebajar la majestad de la filosofía estas angosturas. ¡Cuánto mejor resulta andar por un camino abierto y derecho, que procurarse uno mismo tortuosidades que deberá recorrer con gran dificultad! En efecto, tales disputas no son otra cosa que pasatiempos de gentes que tratan de engañarse unas a otras hábilmente". (Trad. I. Roca Meliá).

F.I.4.7 = Séneca, *ad Luc.* 106, 11-12

"Puesto que, como lo has querido, he satisfecho tu deseo, ahora yo me diré a mí mismo lo que entiendo que vas a decirme: jugamos al ajedrez. Gastamos nuestra agudeza en disquisiciones superfluas: éstas no nos hacen buenos, sino doctos. La sabiduría es cosa más accesible, mejor aún, más sencilla: basta con poca erudición para una mente sana, pero nosotros, como en las demás cosas, también en la filosofía no dispersamos inútilmente. Igual que en todas las cosas, también en punto a erudición nos vemos aquejados de intemperancia: aprendemos no para la vida, sino para la escuela". (Trad. I. Roca Meliá).

F.I.4.8 = Séneca, *ad Luc.* 111, 1-2

"Me has preguntado cómo se denominan en latín los *sophísmata.* Muchos han intentando darles nombre, pero ninguno ha arraigado, sin duda porque el concepto mismo no fue acogido por nosotros, ni estaba en uso; incluso nos opusimos al mismo vocablo. Con todo, me parece muy apropiado el que Cicerón emplea: los llama *cavillationes.* Todo el que se aplica a ellas entrelaza, es cierto, cuestioncillas sutiles, mas no alcanza provecho alguno para su forma de vivir: no se hace más valeroso, ni más temperante, ni más noble. Por el contrario, quien practica la filosofía como antídoto de su espíritu, resulta magnánimo, lleno de confianza, invencible y más elevado, cuando se le acerca". (Trad. I. Roca Meliá).

5) Teoría modal

F.I.5.1 = Epícteto, *Diss.* II, 19, 1-4 = SVF I, 489

"El argumento Dominante parece haber sido planteado a partir de tres premisas semejantes a éstas, entre las cuales hay contradicción común y mutua; a saber: que todo pasado verdadero es necesario y que de lo posible no se sigue lo imposible y que hay posible que ni es verdadero ni lo será; y, al ver esta contradicción, Diodoro se sirvió de la verosimilitud de las dos primeras para establecer que nada hay posible que no sea verdadero o no llegue a serlo. Por lo demás, alguno se atendrá a estas dos, que existe algo posible que ni es verdadero ni lo será, y que lo imposible no se sigue de lo posible; pero no a que todo pasado verdadero es necesario, como parecen sostener los del círculo de Cleantes, con quienes tanto coincidía Antípatro. Otros, a otras dos: que hay posible que ni es verdadero ni lo será, y que todo pasado verdadero es necesario, pero, entonces, lo imposible se sigue de lo posible. Pero atenerse a las tres es imposible por haber contradicción común entre ellas". (Trad. P. Ortíz García).

F.I.5.2 = Boecio, *In Arist. De interpr.* 234, 22-26

"Diodoro afirma: posible es aquello que o bien es o bien será; imposible aquello que es falso y que por ello no será verdadero; necesario aquello que es verdadero y que por ello no será falso; y no necesario aquello que o bien ya es falso o bien será falso". (Trad. S. Mas).

F.I.5.3 = Cicerón, *De fato* 12-16 = SVF II, 954

"Acéptese, por tanto, que los saberes de los astrólogos son de este tipo: 'si uno –por dar un ejemplo- ha nacido cuando sale la Canícula, ése no morirá en el mar'. Ten cuidado, Crisipo, para no dejar indefensa tu causa, sobre la que mantienes una gran lucha con Diodoro, vigoroso dialéctico. Y es que, si es verdadero lo formulado mediante la condición 'si uno ha nacido cuando sale la Canícula, ése no morirá en el mar', también es verdadero lo de que 'si Fabio ha nacido cuando sale la Canícula, Fabio no morirá en el mar'. Por tanto, se opone entre sí lo siguiente: que Fabio haya nacido cuando sale la Canícula y que Fabio vaya a morir en el mar. Y, ya que se plantea como cierto, en el caso de Fabio, que nació al salir la Canícula, también hay oposición en lo siguiente: que Fabio existe y que morirá en el mar. Luego también la siguiente formulación consta de términos contradictorios: 'Fabio existe y, además, morirá en el mar, pues es algo que, según lo supuesto, no puede ciertamente ocurrir'. Luego aquello de que 'Fabio morirá en el mar' es de tal especie que no puede llegar a ocurrir. Luego, cuanto se diga en falso con referencia al futuro, no puede llegar a ocurrir.

Mas tú, Crisipo, no quieres aceptar tal cosa, y tu mayor enfrentamiento con Diodoro se refiere a esto precisamente, porqué él dice que sólo puede ocurrir aquello que es verdadero o que llegará a serlo, y dice que es necesario que ocurra aquello que llegará a pasar, y que no puede ocurrir aquello que no llegará a pasar. Tú dices que pueden ocurrir incluso las cosas que no llegarán a pasar, como que esta gema se rompa, aunque esto nunca llegará a pasar, y dices que no era de carácter necesario que Cípselo reinará en Corinto, pese a ser eso lo que se había revelado mil años antes a través del oráculo de Apolo. Mas si admites que estas predicciones son de carácter divino, tendrás que incluir entre las cosas tales que no pueden llegar a ocurrir aquello que se diga en falso con respecto al futuro, como si se dijera que el Africano no se apoderará de Cartago; y si se dijera algo con carácter verdadero acerca del futuro, y así llegara a pasar, habrías de decir que era necesario. Ésta es, en todos sus extremos, la opinión que Diodoro os opone [a los estoicos].

Efectivamente, si es verdadero lo formulado mediante la condición 'si has nacido al salir la Canícula, no morirás en el mar', y la primera parte de la condición –'has nacido al salir la Canícula'- es necesaria (porque todo lo verdadero referente al pasado es de carácter necesario, según le gusta decir a Crisipo –disintiendo así de su maestro Cleantes-, ya que son cosas inmutables, y ya que lo pasado no puede pasar de verdadero a falso), pues, si la primera parte de la condición es necesaria, también la consecuencia resulta necesaria. No obstante, esto no le parece válido en todos los casos a Crisipo; pero, aún así, si hay causa natural por la que Fabio no haya de morir en el mar, Fabio no puede morir en el mar.

El apurado Crisipo quiere creer que, en este tema, se dejan engañar los caldeos y los demás adivinos, y que no harán uso de silogismos (de modo que pronuncien sus saberes así: 'si uno nació al salir la Canícula, ése no morirá en el mar'), sino que antes bien dirán así: 'no cabe que quien nació al salir

la Canícula muera además en el mar'. ¡Que graciosa arbitrariedad! Para no coincidir con Diodoro, enseña a los caldeos cómo conviene que expongan sus saberes. Porque –me pregunto-, si los caldeos hablaran de tal manera que propusiesen la negación de silogismos indefinidos, en vez de condiciones indefinidas, ¿por qué los médicos, los geómetras y los demás no iban a poder hacer lo mismo? El médico será el primero en no plantear aquello que advierta en el ejercicio de su arte de la siguiente manera: 'si a uno le palpitan las venas, es que tiene fiebre', sino más bien de este modo: 'no cabe que aquel a quien le palpitan las venas no tenga fiebre'. Y, asimismo, el geómetra no dirá así: 'en una esfera los meridianos se cortan entre sí', sino más bien de este modo: 'en una esfera no cabe la existencia de meridianos que no ser corten entre sí'.

¿Hay algo que no pueda hacerse pasar, de esa manera, de condición a negación de un silogismo? Desde luego, podríamos deducir esas mismas cosas mediante otros procedimientos. Dije así: 'en una esfera los meridianos se cortan entre sí'; podría decir: 'si en la esfera hay meridianos...', o bien: 'puesto que en la esfera hay meridianos...'. Hay muchas maneras de enunciar, pero ninguna más enrevesada que aquella gracias a la cual –según quiere creer Crisipo- quedarán satisfechos los caldeos, en atención a los estoicos". (Trad. A Escobar).

F.I.5.4 = Cicerón, *De fato* 19-21 = SVF II, 952 y 954

"Y es que Epicuro, aunque admitiera que todo enunciado [referido al futuro] es verdadero o falso, no habría de temer como algo necesario que todo ocurra a consecuencia del destino, porque no es verdadero por causas eternas y que manan de la necesidad de la naturaleza lo que así se enuncia: 'Carnéades está bajando a la Academia'. No carece, sin embargo, de causas; pero existe diferencia entre aquellas causas que preceden por azar y aquellas otras que albergan en sí mismas una eficiencia de carácter natural. Así, siempre fue verdadero 'Epicuro morirá cuando haya cumplido setenta y dos años, siendo arconte Pitarato', y, sin embargo, no había causas establecidas por el destino para que así ocurriera, sino que, dado que así acaeció, ciertamente había de acaecer como acaeció.

Y quienes dicen que son inmutables aquellas cosas que van a pasar, y que lo verdadero respecto al futuro no puede convertirse en falso, no están ratificando la necesidad del destino, sino interpretando el sentido de las palabras. Mas quienes introducen una serie imperecedera de causas, ésos están asociando la mente humana, una vez despojada de su libre voluntad, a la necesidad propia del destino.

Pero hasta aquí con este tipo de cosas; veamos otras. Y es que Crisipo llega a la siguiente conclusión: 'Si existe el movimiento sin causa, no todo enunciado –lo que los dialécticos llaman *axiôma*- será verdadero o falso, porque, aquello que no tiene causas eficientes, no será ni verdadero ni falso; por otra parte, todo enunciado es verdadero o falso, luego ningún movimiento carece de causa'.

Si esto es así, todo lo que ocurre lo hace por causas precedentes; si es así, todo ocurre a consecuencia del destino; por tanto, resulta que, cuanto ocurre, llega a ocurrir a consecuencia del destino'. Si aquí me apeteciese, por vez primera, asentirle a Epicuro y decir que no todo enunciado es verdadero o falso, antes aceptaría semejante conmoción que dar por bueno que todo ocurre a consecuencia del destino, porque aquella opinión se presta a cierta discusión, pero ésta es inadmisible. Así es como tensa Crisipo todos sus músculos, a fin de convencernos de que todo *axiôma* es verdadero o falso. Y es que, del mismo modo que Epicuro teme que, si acepta esto, ha de concederse que cuanto ocurre lo hace a consecuencia del destino (porque si una cosa u otra es verdadera desde la eternidad, también es de seguro cumplimiento, y, si es de seguro cumplimiento, también necesaria; y así -–egún piensa- se confirma la existencia de la necesidad y la del destino), del mismo modo temió Crisipo que, si no sostenía que todo lo que se enuncia es verdadero o falso, no podía mantener que todo ocurre a consecuencia del destino y a partir de las causas eternos de los acontecimientos futuros". (Trad. A. Escobar).

6) Argumentación y demostración

F.I.6.1 = Diógenes Laercio VII, 74-81 = II, 201

"Una proposición explicativa es verdadera cuando partiendo de una proposición verdadera concluye en la que la sigue. Por ejemplo: 'puesto que es de día, el sol está sobre la tierra'. Y es falsa si parte de una proposición falsa o bien no tiene una conclusión consecuente. Por ejemplo: 'puesto que es de noche, Dión pasea'. Esta última afirmación puede realizarse aun cuando es de día.

Una proposición causal es verdadera si, partiendo de una premisa verdadera, termina en una proposición consecuente, aunque la premisa no sea consecuente a la conclusión. Por ejemplo: 'porque es de día, hay luz'. Pues del juicio 'es de día' se sigue el de 'hay luz'; si bien de 'hay luz' no se sigue lo de 'es de día'.

Una proposición causal es falsa si parte de un aserto falso, o acaba en un juicio inconsecuente, o tiene una premisa que no se corresponde con la conclusión. Por ejemplo: 'Porque es de noche, Dión pasea'. Probable (o persuasivo: *pithanón*) es el juicio que induce al asentimiento; por ejemplo: 'si una hembra a dado a luz a algo, ella es su madre'. Pero esto es falso. Pues el ave no es la madre del huevo. Además hay unas cosas posibles, y otras imposibles. Y unas son necesarias, y otras innecesarias. Posible es lo que es admisible que sea verdad, siempre que los hechos exteriores no se opongan a que sea verdadero; por ejemplo: 'Diocles vive'. Imposible es lo que no es aceptable que sea verdad; como por ejemplo, 'la tierra vuela'. Necesario es aquello que, siendo verdad, no es aceptable que sea falso o que es admisible que lo sea, pero las circunstancias externas se oponen a que sea falso; como, por ejemplo, 'la virtud aprovecha'. No necesario es lo que es verdad, pero es posible que fuera falso, si ninguna de las cosas exteriores se opusiera, como el aserto: 'Dión pasea'. Razonable es la proposición que tiene mayores fundamentos para ser verdadera; por ejemplo, 'viviré mañana'.

También hay otras diferencias en los juicios y transformaciones de éstos de verdaderos en falsos, y reconversiones, acerca de las cuales hablaremos con amplitud.

Un argumento es, como dicen los discípulos de Crinis, el razonamiento compuesto de premisa mayor, premisa menor y conclusión, como el siguiente: 'Si es de día, hay luz. Es de día. Por consiguiente hay luz'. Pues entonces la premisa mayor es lo de: 'Si es de día, hay luz'. Premisa menor lo de: 'Es de día'. Y conclusión lo de: 'Por consiguiente hay luz'.

El modo (*tropos*) es algo así como el esquema del razonamiento, como el siguiente ejemplo: 'Si lo primero, lo segundo. Conque se da lo primero. Por consiguiente, lo segundo'.

El argumento-modo (*logótropos*) es el compuesto de ambos; por ejemplo: 'Si Platón vive, Platón respira. Conque sucede lo primero. Por consiguiente sucede lo segundo'. El argumento-modo fue introducido a fin de que en las combinaciones muy largas de argumentos no fuera tan larga la premisa menor y se dijera la conclusión, pero se expresara brevemente: 'Se da lo primero, entonces se da lo segundo'.

De los razonamientos, los unos son inconcluyentes y los otros concluyentes. Inconclusivos son aquellos en que lo contrario de la conclusión no se contradice con la conjunción de las premisas, como el siguiente: 'Si es de día, hay luz. Es de día. Por lo tanto Dión pasea'.

De los razonamientos concluyentes los unos son denominados con igual nombre que el género, 'concluyentes'. Otros son llamados silogísticos. Son silogísticos los que o bien son indemostrables o se reducen a indemostrables por una o varias de sus premisas; como, por ejemplo, 'Si se pasea Dión, se mueve Dión. Conque se pasea Dión, entonces e mueve Dión'. Son concluyentes específicamente los que concluyen de modo diferente al silogístico; por ejemplo: 'Es falso lo de es de noche y de día. Es de día. Por lo tanto no es de noche'. No silogísticos son los que se exponen de forma persuasiva parecidos a los silogísticos, pero no son concluyentes; como: 'Si Dión es un caballo, Dión es un ser vivo. Pero Dión no es un caballo. Luego Dión no es un ser vivo.

Además, de los razonamientos unos son verdaderos y otros falsos. Verdaderos son, en efecto, los que concluyen por medio de premisas verdaderas; como, por ejemplo, 'si la virtud beneficia, el vicio daña. Conque beneficia la virtud. Por tanto, el vicio daña'. Falsos son los que tienen algo falso en sus premisas o que son inconclusivos, como 'si es de día, hay luz. Es de día. Entonces Dión vive'.

También hay razonamientos posibles e imposibles; necesarios e innecesarios. También hay algunos que son indemostrables, porque no requieren demostración, por medio de los cuales se construye cualquier argumento. Según los autores son unos u otros; según Crisipo son cinco. Se incluyen en los razonamientos concluyentes, en los silogísticos y en los modales.

El primer indemostrable es aquel en el que todo el razonamiento está formado por un argumento hipotético, del que comienza el antecedente y concluye el consecuente: 'Si lo primero, lo segundo. Conque lo primero. Luego lo segundo'. El segundo indemostrable es el que, por el argumento hipotético y la negación del consecuente, concluye la negación del antecedente. Por ejemplo: 'Si es de día, hay luz. Pero es de noche. Luego no es de día'. Aquí la premisa menor es la opuesta a la consecuente, y la conclusión, la contradictoria del antecedente. El tercer razonamiento indemostrable es el que de una combinación negativa de juicios y de uno de los términos de esta combinación conduce a la conclusión opuesta al otro: 'No es posible que Platón esté muerto y que Platón viva. Pero ya ha muerto Platón. Por lo tanto no vive Platón'.

El cuarto indemostrable es el que, a partir de una disyuntiva y de uno de los miembros de esa disyuntiva, concluye lo opuesto al restante. Por ejemplo: 'O lo primero o lo segundo. Hay lo primero. Por lo tanto, no lo segundo'. El quinto indemostrable es aquel en el que el argumento entero se forma con una disyuntiva, de lo opuesto a uno de sus miembros, y concluye el restante. Por ejemplo: 'O es de día o es de noche. No es de noche. Entonces es de día'.

De lo verdadero se sigue lo verdadero, según los estoicos, como de 'es de día' lo de 'hay luz'. Y también de lo falso se sigue lo falso, como de 'es de noche', falso, 'está oscuro'. También a lo falso puede seguir algo verdadero, como de 'la tierra vuela' lo de 'la tierra existe'. Sin embargo, a lo verdadero no le sigue lo falso; pues de 'la tierra existe' no se sigue que 'la tierra vuela'". (Trad. C. García Gual).

F.I.6.2 = Diógenes Laercio VII, 45

"Afirman que el estudio de la teoría de los silogismos es utilísimo; pues evidencia su carácter demostrativo, que contribuye en mucho a la corrección de los juicios, y su ordenación y memoria destacan la concepción firme de la realidad. El razonamiento en sí es un conjunto de premisas y conclusión. El silogismo es un razonamiento concluyente a partir de estos elementos. La demostración es un razonamiento que avanza a través de lo aprehendido mejor a lo aprehendido menos claramente". (Trad. C. García Gual).

F.I.6.3 = Cicerón, *Acad.* II, 26

"Qué decir del hecho de que, si son verdaderas esas doctrinas vuestras [las de la Academia Nueva], se elimina toda razón: una, por así decir, especie de luz y antorcha de la vida? ¿Persistiréis, sin embargo, en esa perversidad? En efecto, la razón ocasionó el inicio de la investigación; ella perfeccionó la virtud, pues la razón misma se consolidó investigando. Mas la investigación es el apetito de conocimiento, y el fin de la investigación, el descubrimiento; pero nadie descubre las cosas falsas, y no pueden ser descubiertas las cosas que permanecen inciertas, sino que, cuando se han abierto las cosas que estuvieron como envueltas, entonces se dice que se las descubierto. Así, en ella se contiene tanto el inicio de la investigación como el acto final de la percepción y aprehensión. La demostración, que en griego se dice *apódeixis*, así se define: 'razonamiento que nos lleva de las cosas percibidas a lo que no se percibía'". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

F.I.6.4 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr.* II, 135-143

"Pues bien, según dicen, 'la demostración es un razonamiento que, mediante una premisas admitidas, revela por encadenamiento (de unas proposiciones con otras) una inferencia no evidente'.

Y lo que dicen resultará más claro con esto:

Un razonamiento es un sistema de premisas con una inferencia.

Y dicen que sus premisas son las apreciaciones que se toman por convenio para el establecimiento de la inferencia.

Y que la inferencia o conclusión es la apreciación que se establece a partir de las premisas.

Por ejemplo, en el razonamiento 'Si es de día, hay luz; pero es de día; luego hay luz', la conclusión es 'luego hay luz' y lo restante son las premisas.

Y de los razonamientos unos están bien encadenados y otros mal encadenados.

Están bien encadenados, cuando es correcta la implicación que parte de la intersección de las premisas del razonamiento y termina en la conclusión del mismo.

Está bien encadenado, por ejemplo, el razonamiento citado; pues lo de 'hay luz'se sigue de la intersección de sus premisas –'es-de-día···y···hay-luz-si-es-de-día'- en esta implicación: 'Si es-de-día ···y···hay-luz-si-es-de-día, hay luz'.

Y están mal encadenados los que no son así.

Y de los bien encadenados, unos son verdaderos y otros no verdaderos.

Verdaderos, cuando no sólo es correcta –como hemos dicho- la implicación construida a partir de lo que se infiere y la intersección de las premisas, sino que además sean realmente verdaderas la conclusión y la apreciación dada por la intersección de sus premisas, que constituye el antecedente de la implicación. Y una apreciación dada por una intersección es verdadera cuando tiene verdaderas todas las apreciaciones de que se compone; como la de 'es-de-día···y···hay-luz-si-es-de-día'.

Y no verdaderos, los que no son así. En efecto, un razonamiento del tipo 'Si es de noche, hay oscuridad; pero ahora es de noche; luego hay oscuridad' sí está bien encadenado, puesto que es correcta la implicación 'Si-es-de-noche···y···hay-oscuridad-si-es-de-noche, hay oscuridad'. Sin embargo, no es verdadero; pues la apreciación dada por la intersección que hace de antecedente –lo de 'es-de-noche ···y···hay-oscuridad-si-es-de-noche'- es una falsedad, al tener en sí la falsedad 'es-de-noche': es en efecto una falsedad toda apreciación dada por una intersección que contenga en sí alguna falsedad.

De ahí que digan también que verdadero es un razonamiento que encadena bien una conclusión verdadera a partir de unas premisas verdaderas.

Y a su vez, de los razonamientos verdaderos, unos son demostrativos y otros no demostrativos.

Y son demostrativos los que conducen por medio de cosas evidentes a algo no evidente. Y no son demostrativos los que no son así.

Por ejemplo, el razonamiento del tipo 'Si es de día, hay luz; pero es de día; luego hay luz' no es demostrativo; pues el que haya luz –que es su conclusión- es una cosa evidente. Sin embargo, el del tipo 'Si a través de la piel fluyen gotas de sudor, hay en ella poros imperceptibles; pero a través de la piel fluyen gotas de sudor; luego hay poros imperceptibles' sí es demostrativo al tener una conclusión –lo de 'luego hay poros imperceptibles'- no evidente.

Y de los razonamientos que conducen a algo no evidente, unos nos llevan por las premisas a la conclusión, únicamente en el sentido de encaminarnos; otros, en ese sentido y además en el de revelarla.

Por ejemplo, lo hacen sólo en el sentido de encaminarnos a ella los que se considera que dependen de la fe o la memoria; como en el siguiente razonamiento: 'Si alguno de los dioses te dice que fulano será rico, fulano será rico; pero el dios –señaló, por ejemplo, a Zeus- te dice que fulano será rico; luego fulano será rico'. Aquí, en efecto, asentimos a la conclusión no tanto por la necesidad de las premisas como por dar fe al anuncio del dios.

Pero otros nos conducen a la conclusión no sólo en el sentido de encaminarnos a ella, sino también en el de revelarla; como en el siguiente: 'Si a través de la piel fluyen gotas de sudor, en ella hay poros imperceptibles; pero lo primero, luego lo segundo'. En efecto, el que fluyan las gotas de sudor es revelador de que existen los poros, al estar admitido de antemano que una cosa líquida no puede pasar a través de un cuerpo compacto.

Así pues, la demostración debe ser un razonamiento bien encadenado, verdadero y que tenga una conclusión no evidente que quede revelada por la fuerza de las premisas. Y por eso se dice que 'la demostración es razonamiento que, mediante unas premisas admitidas, revela por encadenamiento (de unas proposiciones con otras) una inferencia no evidente'.

En estos términos, pues, suelen exponer el concepto de demostración". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

F.I.6.5 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 301-310

"Una demostración es, genéricamente, un argumento. Ciertamente, no es nada sensible, sino un determinado movimiento y un asentimiento por parte de la mente, y éstos son racionales. Un argumento, dicho en general, es lo que está compuesto de premisas y conclusión. Como premisas no tomamos cualesquiera constataciones, sino aquéllas que, por ser evidentes, acepta y concede quien habla con nosotros. La conclusión es lo que se establece a partir de estas premisas. Por ejemplo, toda la siguiente estructura es un argumento: 'Si es de día, hay luz; es de día; así pues, hay luz'. Sus premisas son: 'Si es de día, hay luz' y 'Es de día', y su conclusión es: 'Así pues, hay luz'.

De los argumentos, unos son conclusivos, otros no. Son conclusivos aquellos en los que, si se concede que las premisas son verdaderas, en virtud de tal concesión parece seguirse también la

conclusión, como sucede en el presentado hace poco. Pues está compuesto del condicional 'Si es de día, hay luz' que promete que, si lo primero es verdad en él, también es verdad lo segundo en él, y además de 'Es de día', que es el antecedente en el condicional. Por ello –digo- si se concede que el condicional es verdadero, de modo que a partir del antecedente en él se siga el consecuente en él, y si se concede que también lo primero en él –'Es de día'- es verdadero, entonces, por mor de su pertinencia, también implica necesariamente lo segundo en él, a saber, 'Hay luz', que es la conclusión. Tales son los argumentos conclusivos por su carácter, los no conclusivos son los que no son así. De los argumentos conclusivos unos concluyen algo evidente, otros algo oculto. Algo evidente, por ejemplo, el anterior argumento, que dice como sigue: 'Si es de día, hay luz; es de día; así pues, hay luz'. Pues 'Hay luz' aparece con la misma evidencia que 'Es de día'. E igualmente el siguiente: 'Si Dión camina, Dión se mueve; Dión camina; así pues, Dión se mueve'. Pues 'Dión se mueve', que es la conclusión, es algo patente. A lo oculto, empero, concluye por ejemplo el siguiente argumento: 'Si sobre la superficie del cuerpo fluye sudor, hay poros en la piel que sólo capta el intelecto [esto es, conductos sudoríferos no perceptibles por los sentidos]; lo primero; así pues, lo segundo. Pues que hay poros que sólo capta el intelecto es algo oculto. Y de igual modo: 'Aquello por cuya separación mueren los hombres es el alma; aquello por cuya separación mueren los cuerpos de los hombres es la sangre; así pues, la sangre es el alma'. Pues no es evidente que la sustancia del alma resida en la sangre.

De estos argumentos que concluyen en algo oculto, unos sólo conducen paso a paso de las premisas a la conclusión, otros paso a paso y al mismo tiempo descubriendo algo. Los que conducen paso a paso a la conclusión, parecen depender de la creencia y de la memoria, como el siguiente: 'Si un dios te dice que este hombre será rico, será rico; este dios (pongamos que digo Zeus) te dice que este hombre será rico; así pues, este hombre será rico'. Pues en este caso no aceptamos la conclusión de que este hombre será rico a partir de la potencia del argumento propuesto, sino porque creemos en la declaración del dios. Paso a paso y al mismo tiempo descubriendo algo nos conduce de las premisas a la conclusión del argumento propuesto para los poros que sólo capta el intelecto. Pues 'Si el sudor fluye por la superficie del cuerpo, hay poros en la piel que sólo capta el intelecto', así como el hecho de que el sudor fluye por la superficie del cuerpo, nos enseña a partir de su propia naturaleza que hay poros en la piel que sólo capta el entendimiento, en virtud, por ejemplo, de los siguientes pasos: 'Es imposible que a través de un cuerpo compacto y sin poros fluyan líquidos; fluye sudor a través del cuerpo; así pues, el cuerpo no puede ser compacto, sino que debe estar provisto de poros'.

Si esto es así, una demostración es sobre todo un argumento; en segundo lugar, conclusivo; en tercer lugar, verdadero; en cuarto lugar, que tenga una conclusión oculta y, en quinto lugar, que tal conclusión haya sido descubierta por la potencia de las premisas". (Trad. S. Mas).

F.I.6.6 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 429-434 = SVF II, 240

"[Los estoicos] dicen que el argumento no conclusivo surge de cuatro maneras: o bien por inconsistencia, o bien por redundancia, o bien por el hecho de que es presentado de forma inválida, o bien por omisión. Por inconsistencia cuando las premisas entre sí y respecto de la conclusión no tienen ni conexión ni relación; por ejemplo, en el siguiente argumento: 'Si es de día, hay luz; en el marcado se vende trigo; así pues, hay luz'. Pues vemos que en él 'si es de día, hay luz' no tiene conexión ni relación con 'en el mercado se vende trigo', y ninguna de estas dos afirmaciones la tiene con 'así pues, hay luz', sino que ninguna de ellas guarda relación con las demás. El argumento es no conclusivo por redundancia cuando se incluye algo en las premisas de manera superficial, como en el argumento que dice como sigue: 'Si es de día, hay luz; es de día; la virtud es beneficiosa; así pues, hay luz'. Pues es superficial incluir en las premisas que la virtud es beneficiosa, dado que es posible prescindir de ello y obtener la conclusión 'Así pues, hay luz' con lo restante –'Si es de día, hay luz' y 'es de día'-. Y el argumento se torna no conclusivo por ser presentado de una forma no válida cuando es presentando en una forma que difiere de las formas válidas. Así, por ejemplo, mientras que la siguiente forma es válida. 'Si lo primero, lo segundo; lo primero; luego lo segundo', y también lo es: 'Si lo primero, lo segundo; no lo segundo; así pues, no lo primero', decimos que es no conclusivo el argumento presentado en la siguiente forma: 'Si lo primero, lo segundo; no lo primero; así pues, no lo segundo', no porque sea imposible presentar un argumento en tal forma, que mediante lo verdadero concluye lo verdadero (es posible, por ejemplo, en el siguiente argumento: 'Si tres es cuatro, seis es ocho; tres no es cuatro; luego seis no es ocho'), sino porque cabe presentar algunos argumentos no válidos bajo esta forma, como, por ejemplo, el siguiente: 'Si es de día, hay luz; no es de día; así pues, no hay luz'. El argumento es no conclusivo por omisión cuando falta una de las

premisas deductivas. Por ejemplo: ‘O bien la riqueza es mala o bien la riqueza es buena; la riqueza no es mala; así pues, la riqueza es buena’. Pues en la disyunción falta ‘la riqueza es indiferente’, de modo tal que la presentación correcta rezaría más bien como sigue: ‘O bien la riqueza es buena, o bien es mala, o bien es indiferente; la riqueza no es ni buena ni mala; así pues, es indiferente”. (Trad. S. Mas).

7) Críticas escépticas a la idea estoica de demostración

F.I.7.1 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr.* II, 156-167

“En cuanto a la redundancia, en efecto, incluso los celebrados indemostrables de los estoicos aparecerán como mal encadenados; suprimidos los cuales, se viene abajo toda la Dialéctica, pues ellos son los que se dice que no necesitan demostración para su consistencia y que son en realidad los demostrativos de si los demás razonamientos se encadenan bien.

Y resultará claro que son redundantes, una vez que expongamos esos indemostrables y justifiquemos entonces lo que decimos.

Sueñan con muchos indemostrables; pero básicamente exponen estos cincos, a los que parecen reducirse todos los demás:

El primero, el que a partir de la implicación y del antecedente, concluye en el consecuente. Por ejemplo, ‘Si es de día, hay luz; pero es de día; luego hay luz’.

El segundo, el que a partir de la implicación y de lo opuesto al consecuente, concluye en lo opuesto al antecedente. Por ejemplo, ‘Si es de día, hay luz; pero no hay luz; luego no es de día”.

El tercero, el que a partir de la negación de la intersección y a partir de una de las apreciaciones de la intersección, concluye en lo opuesto a la otra. Por ejemplo, ‘No es verdad que sea de día y sea de noche; pero es de día; luego no es de noche’.

El cuarto, el que a partir de la disyunción y de una de las apreciaciones en disyuntiva, concluye en lo opuesto a la otra. Por ejemplo, ‘o es de día o es de noche; pero no es de noche; luego es de día’.

El quinto, el que a partir de las disyunción y de lo opuesto a una de las apreciaciones en disyuntiva, concluye en la otra. Por ejemplo, ‘o es de día o es de noche; pero no es de noche; luego es de día’.

Esos son, pues, los celebrados indemostrables. Y a mi me parece que todos ellos están más encadenados por redundancia.

De hecho, por lo pronto, para comenzar por el primero: o se está de acuerdo en que en la implicación ‘si es de día, hay luz’ lo de ‘hay luz’ es consecuencia de su antecedente ‘es de día’ o no está claro.

Pero si no está claro, no concederemos la implicación como algo incuestionable.

Y si está claro que al darse lo de ‘es de día’ se da también lo de ‘hay luz’, entonces al decir nosotros que es de día se concluye que también hay luz. Con lo que basta el razonamiento del estilo ‘Es de día; luego hay luz’. Y sobra la implicación ‘si es de día, hay luz’.

Y análogamente procederemos también en el segundo indemostrable; pues el antevente o puede darse sin que se dé el consecuente o no puede.

Pero si puede, no será correcta la implicación.

Y si no puede, entonces a la vez que se pone lo de ‘no se da el consecuente’ también se pone lo de ‘no se da el antecedente’. Y de nuevo sobra la implicación, produciéndose una formulación de este estilo: ‘No hay luz; luego no es de día’.

Y el mismo razonamiento también en el tercer indemostrable.

En efecto, o está claro que las apreciaciones de la intersección no puede coexistir una con otra o no está claro.

Pero si no está claro, no concederemos la negación de la intersección.

Y si está claro, a la vez que se pone una de las dos se niega la otra. Y sobra la negación de la intersección; argumentando nosotros así: ‘Es de día; luego no es de noche’.

Y cosas parecidas decimos también en el caso del cuarto y quinto indemostrables; pues o está claro que en la disyunción una apreciación es verdadera y la otra falsa con total enfrentamiento como proclama la disyunción o no está claro.

Pero si no está claro no concederemos la disyunción.

Y si está claro, puesta una de ellas es evidente que no se da la otra y negada una es evidente que se da la otra. De suerte que basta argumentar así: 'Es de día; luego no es de noche'. Y sobra la disyunción.

Y también sobre los denominados Silogismos (del Cálculo) de Predicados –de los que se valen más los peripatéticos- es posible decir cosas parecidas.

De hecho, en –por ejemplo- este razonamiento: 'Lo justo es bello; lo bello es bueno; luego lo justo es bueno', una de dos: o se acepta y está claro que lo bello es bueno o se discute y no está claro.

Pero si no está claro, no se admitirá la formulación de ese razonamiento y por ello el silogismo no estará bien encadenado.

Y si está claro que todo lo que sea bello eso mismo será también bueno en cualquier caso, entonces: a la vez que se dice que esa cierta cosa es bella se deduce simultáneamente que también es buena. De forma que basta una formulación como ésta: 'Lo justo es bello; luego lo justo es bueno'. Y sobra la otra premisa, en la que se decía que lo bello es bueno'.

Y análogamente también, en el razonamiento del estilo 'Sócrates es hombre; todo hombre es animal; luego Sócrates es animal'.

Si no está claro de entrada que también es animal todo ser que sea justamente hombre, no se admitirá la premisa mayor; y tampoco la admitiremos en la formulación de ese silogismo.

Y si de que uno sea hombre se sigue que también es por esencia animal –y por ello la premisa 'todo hombre es animal' es verdadera sin discusión- entonces, a la vez que se dice que Sócrates es hombre se deduce también que es animal. De forma que basta una formulación así: 'Sócrates es hombre; luego Sócrates es animal'. Y sobra la premisa 'todo hombre es animal'.

Y para no extendernos de momento, también en las demás formas de razonamientos del Cálculo de Predicados es posible servirse de métodos parecidos.

Por lo demás, puesto que esos razonamientos en los que los dialécticos ponen la base de los silogismos son redundantes, toda la Dialéctica se viene abajo en cuanto a redundancia al no poder nosotros distinguir los razonamientos redundantes y, por ello, mal encadenados de los pretendidos silogismos bien encadenados.

Y si a algunos no les satisface que haya razonamientos con una sola premisa, ¡no vayan a ser ellos más dignos de crédito que Antípatro, que no rechazaba tampoco los razonamientos de este estilo!

Por todo eso, pues, el denominado entre los dialécticos 'razonamiento bien encadenado' es indiscernible". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

II) La epistemología de los epicúreos.

1) Sobre el criterio: la primacía de los sentidos.

F.II.1.1 = Séneca, *ad Luc.* 89, 11

"Los epicúreos pensaron que las partes de la filosofía eran dos: la natural y la moral; la lógica la excluyeron. Luego, al verse obligados en la práctica a distinguir los equívocos, a descubrir la falsedad que se encubre bajo la apariencia de verdad, también ellos introdujeron el capítulo que titulan 'Del juicio y de la regla', que es la lógica bajo otro nombre, pero a éste lo consideran un aditamento de la parte natural". (Trad. I. Roca Meliá).

F.II.1.2 = Diógenes Laercio, X, 31-34

"Desdeñan la dialéctica como superflua, pues estiman que basta con que los físicos procedan de acuerdo con los nombres aplicados a las cosas. Desde luego en el *Canón* Epicuro afirma que los criterios de verdad son las sensaciones, las prolepsis y las afecciones, pero los epicúreos añaden las proyecciones representativas del pensamiento. Lo dice también en su resumen dirigido a Heródoto y en las *Máximas Capitales.*

Toda sensación –afirma- es irracional e incapaz de memoria. Pues ni se mueve por sí misma ni, movida por otro, es capaz de añadir o quitar nada. Tampoco hay nada que pueda refutarlas. Porque ni la

sensación de cierta clase refuta otra de la misma clase por su fuerza equivalente, ni la sensación de una clase diferente la de una clase diferente, puesto que no emiten juicio sobre los mismos objetos; ni tampoco la razón, puesto que todo razonamiento es enunciado a partir de las sensaciones; ni un sentido a otro, pues prestamos atención a todos. Y la existencia de percepciones efectivas garantiza la verdad de las sensaciones; pues tan efectivamente existe el hecho de que nosotros vemos y oímos como el hecho de que sentimos dolores.

Por lo tanto también es preciso que nuestras inferencias sobre las cosas transcendentes procedan del ámbito de los fenómenos. Y desde luego todas las nociones tienen su origen en las sensaciones y se forman por coincidencia y analogía y semejanza y composición, colaborando en algo también el razonamiento. Incluso las visiones de los locos y las de los sueños son verdaderas, ya que producen una agitación, y lo inexistente no puede agitar.

En cuanto a la prolepsis, hablan de ella como de una aprehensión real o una opinión correcta o intuición o idea universal residente en nosotros, es decir como recuerdo de lo que muchas veces se ha mostrado en el exterior, como por ejemplo: 'lo de tal aspecto es un hombre'. Porque en cuanto se pronuncia la palabra 'hombre' enseguida de acuerdo con la prolepsis la imagen de éste es pensada, siendo los sentidos sus introductores previos. Desde luego, la significación denotada por cada nombre primordialmente es clara. Y nunca habríamos planteado la investigación sobre un objeto, si no lo conociéramos ya antes. Como al decir: 'lo que está allá lejos es un caballo o un toro', es preciso que ya por prolepsis (o anticipación) nosotros tengamos un conocimiento de la forma del caballo y del toro. Y no habríamos dado un nombre a algo antes de conocer su imagen por prolepsis. Por tanto, las prolepsis son claras. También lo opinable está en dependencia de algo anterior concebido claramente, a lo que lo referimos al decir, por ejemplo: '¿Cómo sabemos si esto es un hombre?'.

La opinión la califican de suposición, y la consideran verdadera y falsa. Si es confirmada por otros testimonios y no resulta contradicha por ninguno, es verdadera. Pero si no es confirmada por testimonios y es contradicha, resulta falsa. Por eso introdujeron la calificación de 'en expectativa', por ejemplo en expectativa de acercarse a la torre y ver cómo es de cerca.

Dicen que hay dos afecciones, el placer y el dolor, que se presentan a todo ser vivo, y el uno es connatural y el otro extraño. Por uno y otro decidimos nuestras elecciones y rechazos.

Y que entre las investigaciones las unas versan sobre los hechos, y las otras, sobre la palabrería huera". (Trad. C. García Gual).

F.II.1.3 = Epicuro, *Máximas capitales* XXIV

"Si vas a rechazar en bloque cualquier sensación y no vas a distinguir lo opinado y lo añadido y lo ya presente en la sensación y en los sentimientos y cualquier proyección imaginativa del entendimiento, confundirás incluso las demás sensaciones con tu vana opinión hasta el punto de derribar cualquier criterio de juicio. Por el contrario, si vas a afirmar como seguro también todo añadido en las representaciones imaginativas y lo que no ha recibido confirmación, no evitarás el error. Porque estarás guardando una total ambigüedad en cualquier deliberación sobre lo correcto y lo no correcto". (Trad. C. García Gual).

F.II.1.4 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 37-38

"En primer lugar conviene ser conscientes, Heródoto, de lo que denotan las palabras, para que en los temas sujetos a opinión o que se investigan y se discuten podamos emitir juicio refiriéndonos a sus designaciones y, al hacer una demostración, no se nos vaya todo confuso al infinito o nos quedemos con palabras vacías.

Es preciso pues que en cada vocablo atendamos a su sentido primero y que no requiera explicación, si es que hemos de tener un término al que referir lo que se investiga, se discute o es objeto de opinión. Luego hay que velar en todo caso por nuestras sensaciones y de forma simple por las percepciones presentes [en nosotros], ya sean de la mente o de cualquier otro de los criterios, y del mismo modo por nuestros sentimientos actuales, para que podamos referir a estos signos tanto lo que aguarda confirmación como lo no evidente [a la percepción sensible].

Y una vez que hemos captado esto claramente conviene ya hacer consideraciones sobre lo que está más allá de la experiencia". (Trad. C. García Gual).

F.II.1.5 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 82

"En consecuencia hemos de atenernos a las afecciones presentes, y a las sensaciones, a las comunes de la sensibilidad común y a las particulares de los sentidos particulares, y a cualquier tipo de evidencia actual según uno y otro de los criterios. Si atendemos a esto, descubriremos correctamente de dónde se originan la perturbación y el temor y nos liberaremos de ellos, explicando las causas de los fenómenos celestes, y de los demás acontecimientos que siempre se repiten, que aterrorizan en extremo a los demás". (Trad. C. García Gual).

F.II.1.6 = Lucrecio IV, 478-521

"Hallarás que la noción de verdad nos viene dada, en primer término, por los sentidos, y los sentidos son irrefutables. Pues habría que encontrar un criterio digno de mayor fe que pudiera, con independencia de todo, hacer triunfar la verdad sobre el error.

Pero, ¿qué criterio hay más digno de fe que el de los sentidos? Un razonamiento surgido de una sensación errónea, ¿puede prevalecer sobre los sentidos, habiendo nacido enteramente de ellos? Si ellos no son veraces, falsa se torna también toda razón. O ¿podrán los oídos corregir a los ojos, o el tacto a los oídos? ¿O bien el gusto refutar a este tacto, o lo desmentirá el olfato, o la victoria será de la vista? No sucede así, según creo. Pues cada sentido tiene su propio dominio, cada uno tiene funciones distintas, y por ello es preciso que un sentido perciba lo que es blando, frío o ardiente, mientras otro siente los variados colores de las cosas y ve las demás cualidades asociadas al color. Aparte ejerce también su función el gusto de la boca, aparte nacen los olores, aparte los sonidos. Así es imposible que los sentidos puedan refutarse entre sí. Y tampoco pueden corregirse a sí mismos, pues todo tiempo hemos de considerarlos como igualmente dignos de fe. Por tanto, lo que en cada momento perciben los sentidos es cierto.

Y si la razón no puede desentrañar la causa de que lo es cuadrado visto de cerca, aparezca redondo de lejos, más vale, si la razón no falla, dar una explicación errónea del doble aspecto del objeto, que dejar escapar de las manos la certeza manifiesta, maltratar el primer criterio de verdad y socavar los fundamentos en que se basan nuestra vida y nuestra salvación. Pues no sólo la razón se derrumbaría del todo, sino que, al instante, la vida misma se desplomaría, si no osaras confiar en los sentidos, si no huyeras de los precipicios y riesgos que a este propósito se ofrecen y no siguieras el camino seguro. Así, créeme, son palabras vanas todo este cúmulo de argumentos preparados y dirigidos contra los sentidos.

Por último, así como en la construcción de un edificio, si la regla primera es falsa, si la escuadra, engañosa, no guarda la perpendicular y la plomada se ladea un poco de una parte, es inevitable que todo salga imperfecto y de través; deforme, hundido, inclinado hacia adelante o hacia atrás, discordante; y algunas partes amenazarán desplomarse, y se desplomarán, en efecto, traicionadas por el error de los primeros cálculos; así también cualquier explicación del mundo que te construyas será, por necesidad, viciosa y falsa, si se apoya en sentidos engañosos". (Trad. E. Valentí Fiol).

F.II.1.7 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 63-64 = 253 Us.

"Epicuro decía que todo lo perceptible es verdadero y que toda representación procede de algo existente y que es como aquello que afecta a los sentidos; y que se engañan aquellos que afirman que algunas representaciones son verdaderas y otras falsas, porque son incapaces de distinguir entre la opinión y la evidencia. Sea, por ejemplo, el caso de Orestes cuando creía ver las Erinias: la percepción provocada por las imágenes era verdadera (pues las imágenes, en efecto, existían realmente), la razón, empero, que creía que las Erinias existían con solidez corporal, sustentaba una opinión falsa. Y además –decía-, aquellos mencionados más arriba, que introducían una diferencia entre las representaciones, eran incapaces de sustentar que algunas de ellas son verdaderas y otras falsas, pues no cabe probarlo ni mediante lo que aparece (pues lo que aparece es, en efecto, puesto en cuestión), ni mediante lo que queda oculto (pues lo que queda oculto debe acreditarse mediante lo que aparece)". (Trad. S. Mas).

F.II.1.8 = Plutarco, *Adv. Col.* 1109 a-e = 250 Us.

"En todo caso, quien piensa que 'nada posee una cualidad en mayor grado que otra' está asumiendo el principio epicúreo de que 'todas las representaciones que provienen de nuestros sentidos son verdaderas'. En efecto, si una persona dice que el vino es seco y otras dice que es dulce y ninguna de las dos yerra en su sensación, ¿cómo puede ser el vino más seco que dulce? También es posible observar

que el agua de un mismo baño está caliente para unos y fría para otros, pues unos ordenan que se añada agua fría y otros agua caliente. Cuentan que una mujer espartana fue a visitar a Berenice, la esposa de Deyótaro, y cuando se acercaron la una a la otra se dieron la vuelta, incapaces, al parecer, de soportar la una el perfume y la otra la manteca. Por tanto, si una sensación no es más verdadera que otra, parece claro que el agua no estará más fría que caliente, y que el perfume o la manteca no serán más fragrantes que malolientes; porque si se sostiene que el mismo objeto aparece a uno de una manera y otra de otra, en realidad se está diciendo que es de ambas.

'En cuanto a las consabidas correspondencias y disposiciones de los conductos sensitivos, así como las múltiples mezclas de simientes que, diseminadas en todos los sabores, olores y colores, dicen los epicúreos que producen en cada persona una sensación cualitativa diferente, ¿no los llevan directamente a no diferenciar unos objetos de otros? En efecto, cuando quieren rebatir a los que piensan que la sensación es engañosa porque ven que de las mismas cosas pueden provenir afecciones opuestas para quienes las experimentan, enseñan que, al estar todos los elementos confundidos y mezclados a la vez, y puesto que por naturaleza unos se adapta a una cosa y otros a otra, no es posible que todos aprehendan o perciban la misma cualidad, ni que el objeto percibido afecte a todos por igual en cada una de sus partes, sino que cada uno se encuentra solamente con aquellos elementos que armonizan con su facultad sensitiva; por ello no es correcto disputar sobre si el objeto es bueno o malo o blanco o no blanco, creyendo confirmar las sensaciones propias con la negación de las ajenas: no debemos oponernos a ninguna sensación, pues todas implican una aprehensión de algo, al tomar cada una de la múltiple mezcla, como de una fuente, aquello que le conviene y le es propio, ni hacer enunciados generales cuando nuestra aprehensión es parcial, ni creer que todos debemos experimentar lo mismo, puesto que cada persona se ve afectada por diferentes cualidades y propiedades del objeto.

Hora es ya de aclarar que los hombres que imponen esa indiferenciación cualitativa no son otros que quienes presentan todo objeto como un compuesto de cualidades de todo tipo, *mezclado como mosto filtrado* [frg. 420 Nauck], y reconocen que, si admiten que cualquier objeto sensible es una unidad y no una pluralidad, se van al traste sus modelos y desaparece completamente su criterio de verdad'". (Trad. J. F. Martos Montiel).

2) Las sensaciones y los procesos cognoscitivos.

F.II.2.1 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 64-66

"También debe saberse que el alma posee la causa fundamental de la sensación. Cierto que no la tendría de no estar de algún modo recubierta por el resto del organismo. Ese resto del organismo, que le permite este papel fundamental, participa también de esta propiedad, proveniente de ella, aunque no de todo lo que ella tiene a su disposición. Por eso, al apartarse el alma, carece de sensibilidad. Porque no ha adquirido él por sí mismo semejante capacidad, sino que la proporcionaba lo otro, que convive congénitamente con él. El alma, mediante la facultad adquirida por sí misma a través del movimiento, adquiere esa facultad de sentir y al punto la cede al organismo de acuerdo con su convivencia y compenetración con él, como dijimos.

Por eso, mientras el alma se mantiene a éste, jamás deja de sentir, aunque alguna otra parte del mismo se desprenda. Pero si algo de ella se destruye conjuntamente al quedar en parte destruido el organismo que la recubre, siempre que el resto perdure, conservará con él la sensación. En cambio, por más que el resto del organismo perdure, bien total o parcialmente, una vez que ella se separe no posee sensibilidad, sea cual sea la cantidad de átomos que cohesiona la naturaleza del alma. Y desde luego, cuando se disgrega todo el organismo, el alma se dispersa y ya no conserva las mismas facultades ni se mueve, de modo que tampoco posee sensibilidad.

No es posible, pues, pensar que ella experimente sensaciones a no ser en el organismo, ni que se sirva de sus movimientos en cuanto deja de ser tal como era aquello que la recubre y envuelve, en lo que mantiene ahora, mientras existe, esos movimientos". (Trad. C. García Gual).

F.II.2.2 = Lucrecio IV, 26-43

"Y pues ya te enseñé cuál fuera la naturaleza del alma, qué sustancias la componen y la hacen crecer con el cuerpo, y cómo al disgregarse se resuelve en sus elementos, voy a tratar ahora, en relación

estrecha con estas cuestiones, de la existencia de lo que llamamos simulacros de las cosas; los cuales, como películas desprendidas de la corteza exterior de los cuerpos, vuelan por los aires de acá para allá. (...) No vayamos a creer que las almas se escapan del Aqueronte, o que sus sombras revolotean entre los vivos, ni que algo puede quedar de nosotros después de la muerte, cuando, a la par destruidos, el cuerpo y el alma se hayan disociados y resuelto en sus elementos. Digo, pues, que las cosas emiten efigies de sí mismas y tenues figuras desde su superficie". (Trad. E. Valentí Fiol).

F.II.2.3 = Lucrecio IV, 129-136

"Pero no vayas a creer que sólo andan por el espacio los simulacros que se desprenden de los cuerpos; hay también algunos que por sí solos se engendran, y ellos mismos se producen en esta región del cielo que llamamos atmósfera, y, tomando aspectos diversos, son llevados a lo alto, a la manera de esas nubes que vemos a veces acumularse en las alturas y turbar la serena faz del firmamento, acariciando el aire con su vuelo". (Trad. E. Valentí Fiol).

F.II.2.4 = Cicerón *De finibus* III, 3

"El mismo Epicuro dice que no se debe argumentar acerca del placer porque sus jueces son los sentidos, de manera que basta con que se reclame nuestra atención, y no es preciso que se nos demuestre nada". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

III) La epistemología de los escépticos

1) Las sensaciones y las representaciones mentales.

F.III.1.1 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 22

"Pues bien, decimos que el criterio de la orientación escéptica es el fenómeno, llamando implícitamente así a la representación mental. Consistiendo, en efecto, en una impresión y en una sensación involuntaria, es incuestionable; por lo cual, nadie seguramente disputará sobre si el objeto se percibe en tal o cual forma, sino que se discute sobre si es tal cual se percibe". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

F.III.1.2 = Sexto Empírico *Adv. Math.* VII, 393

"Así pues, si es el caso que todas las representaciones son verdaderas, nada nos queda oculto. Pues cuando algo es verdadero y algo falso y, además, no es conocido qué de ello es verdadero y qué falso, surge aquello que nos queda oculto, y quien dice: 'se me oculta si el número de las estrellas es par o impar', dice realmente que no sabe si es verdadero o falso que el número de las estrellas sea par o bien impar. Así pues, si todo es verdadero y si todas las representaciones son verdaderas, nada nos queda oculto. Ahora bien, si nada nos queda oculto, todo resulta evidente. Mas si todo es evidente, no resulta posible ni investigar ni plantear aporías sobre nada. Pues se investiga y plantean aporías sobre aquello que nos queda oculta, no, empero, sobre lo evidente. Pero es absurdo descartar la investigación y la aporía. Por tanto, ni toda representación es verdadera, ni todo es verdadero". (Trad. S. Mas).

F.III.1.3 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 227

"Además nosotros decimos que las representaciones mentales son equivalentes en credibilidad o no credibilidad a la hora de argumentar, mientras que ellos [los miembros de la Academia Nueva] afirman que unas son probables y otras improbables. Y entre las probables hablan de diferencias, pues aducen que unas en realidad son sólo eso: probables; y otras, probables y contrastadas; y otras, probables, contrastadas y no desconcertantes". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

F.III.1.4 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 13

"Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que 'dogma es aprobar algo en términos más o menos generales', pues el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación; por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría 'creo que no siento calor' o 'no siento frío'. Sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que 'dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas"; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

2) Académicos y Pirrónicos.

F.III.2.1 = Aulo Gelio XI, 5

"A quienes nosotros llamamos filósofos pirrónicos, en griego los llaman escépticos, palabra que viene a significar algo así como indagadores y observadores; porque no afirman ni dan nada por sentado, sino que siempre están preguntando y observando qué es lo que se puede afirmar y asegurar respecto de todas las cosas. Opinan, incluso, que no ven ni oyen nada, sino que experimentan sensaciones como si vieran y oyeran, y se plantean la cuestión de cómo y de qué naturaleza son los objetos que producen en ellos tales efectos, y dicen que la fiabilidad y verdad de todas las cosas parece inaprensible, porque están mezcladas y confundidas todas las señas de lo verdadero y lo falso, de tal manera que cualquier hombre, que no sea precipitado y ligero a la hora de juzgar, debe siempre tener a la mano estas palabras pronunciadas por Pirrón, a quien ellos consideran promotor de filosofía: 'No es mejor que esto sea así o de aquella manera, o de ninguna de las dos'. Y es que afirman que no se pueden conocer ni aprehender las características reales y auténticas de una cosa, e intentan enseñar y demostrar este aserto de muchas maneras. Sobre esta cuestión también Favorino escribió diez libros muy sutiles y agudos, que llevan por título *Tropos pirrónicos.*

Por otro lado, es antigua y ha sido debatida por muchos escritores griegos la cuestión sobre si entre los filósofos pirrónicos y los académicos existe alguna diferencia y cuán grande es ésta. Ambos grupos, en efecto, son denominados *skeptikoí* [escépticos], *ephektikoí* [que mantienen su juicio en suspenso] y *aporêktikoí* [que se muestran dudosos], porque ninguno de ellos afirma nada, y opinan que nada se puede conocer. Dicen, sin embargo, que todas las cosas producen unas imágenes, a las que llaman *phantasías* [representaciones, apariencias], que no reflejan la naturaleza de las cosas mismas, sino que son producto de la afección del espíritu o del cuerpo de quienes perciben esas imágenes. Por ello, dicen que absolutamente todas las cosas que estimulan los sentidos de los hombres son *tôn prós ti.* Esta expresión significa que ninguna cosa es algo que tenga entidad por sí misma o que posea fuerza o naturaleza propias, sino que absolutamente todas las cosas están en relación con algo y que, según sea su aspecto al ser vistas, son percibidas tal y como son creadas en nuestros sentidos, su punto de llegada, no como son en sí mismas, su origen. Ahora bien, aunque pirrónicos y académicos sostienen de modo similar esta idea, presentan algunas otras diferencias entre sí, pero se distinguen especialmente en que los académicos parecen aprehender la idea misma de que no es posible aprehender nada y parecen afirmar que nada se puede afirmar, mientras que los pirrónicos dicen que en modo alguna nada puede ser tenido por verdadero, ni siquiera la afirmación misma de que nada puede ser tenido por verdadero". (Trad. M. A. Marcos Casquero y A. Domínguez García).

F.III.2.2 = Focio, *Bibliotheca* 169 b 18-170 b 3

"He leído los ocho *Discursos pirrónicos* Enesidemo. La intención global del libro es establecer que no hay base sólida alguna para el conocimiento, ni mediante las percepciones de los sentidos ni siquiera mediante el pensamiento. En consecuencia, dice, ni los pirrónicos ni los otros conocen la verdad en las cosas; pero los filósofos de otra orientación, al igual que no poseen conocimiento alguno de ninguna otra cosa, tampoco saben que se agotan en vano y se atormentan infinitamente, pues tampoco saben esto, a saber: que no conocen ninguna de las cosas de las que piensan haber obtenido conocimiento. Sin embargo, quien filosofa a la manera de Pirrón no sólo es feliz en general, sino también y especialmente porque posee la sabiduría de saber de que no tiene conocimiento seguro de ninguna cosa; e incluso en relación a aquello que sabe, su conocimiento es tal que no asiente más a la afirmación que a la negación.

Con esto queda dicho a qué apunta el libro en general. A la hora de escribir sus discursos, Enesidemo se dirige a Lucio Tuberón, uno de sus compañeros en la Academia, romano por nacimiento, de ilustres antepasados y con una brillante carrera política. En el primer discurso diferencia entre los Pirrónicos y los Académicos y dice casi literalmente los siguiente. Los Académicos son dogmáticos, pues unas cosas las afirman con inquebrantable certeza y otras las niegan sin ningún tipo de ambigüedad. Los Pirrónicos, por el contrario, son aporéticos y no sustentan ninguna doctrina. Ninguno de ellos dijo jamás que todas las cosas son incognoscibles o que son cognoscibles, sino que no son ni más lo uno que lo otro, o que en ocasiones lo son y en ocasiones no lo son, o que para algunos individuos lo son, para otros no lo son, y para otros terceros ni tan siquiera existen. Tampoco dicen que todas las cosas en general, o algunas de ellas, nos sean accesibles, sino que en ocasiones nos son accesibles y en ocasiones no nos son accesibles, o que lo son para algunos y no para otros. Además, tampoco dicen que haya verdad y falsedad, probable e improbable, existente y no existente, sino que la misma cosa no es más verdadera que falsa, más probable que improbable o más existente que no existente, o que en ocasiones es lo uno y en ocasiones lo otro, o que para unos es así pero no para otros. Pues el Pirrónico no determina absolutamente nada, ni tan siquiera la afirmación de que nada está determinado: lo decimos de esta manera porque no disponemos de otra. Los Académicos, por el contrario, especialmente los de la Academia contemporánea, coinciden en ocasiones con las tesis estoicas y, si es necesario decir la verdad, se presentan como estoicos que combaten a los estoicos. En segundo lugar, dogmatizan sobre muchas cosas, pues mencionan la virtud y la necedad, establecen la verdad y la falsedad, lo probable y lo improbable, lo existente y lo no existente, y para muchas otras cosas establecen determinaciones sólidas, disintiendo tan sólo a propósito de las representaciones aprehensivas. En lo que hace a lo de no determinar nada, los seguidores de Pirrón quedan más allá de todo reproche, mientras que los seguidores de la Academia –dice- atraen sobre si pesquisas similares a las de los otros filósofos. Y, sobre todo, los pirrónicos, a propósito de todo aquello que se les presenta, desarrollan una duda aporética, manteniendo la consistencia y no cayendo en contradicción consigo mismos. Los Académicos, por el contrario, se contradicen y no son conscientes de ello, pues es una contradicción manifiesta afirmar y negar indubitablemente, por una parte, y, por otra, decir al mismo tiempo en general que nada hay que sea cognoscible: ¿Cómo, en efecto, es posible reconocer que esto es verdadero y aquello falso y, a pesar de ello, quedar en la duda y la perplejidad, en vez de elegir claramente lo uno y evitar lo otro? Pues si no se sabe que esto es bueno o malo, o que esto es verdadero y aquello falso, o que esto es existente y aquello no existente, debe entonces admitirse que cada una de estas cosas es incognoscible; si, por el contrario, ya gracias a la percepción de los sentidos ya gracias al pensamiento, se conoce evidentemente, debe entonces decirse que cada una de estas cosas es cognoscible. Estas y similares consideraciones expone Enesidemo de Egea al comienzo de sus discursos para indicar las diferencias entre los Pirrónicos y los Académicos". (Trad. S. Mas).

F.III.2.3 = Cicerón, *De oratore* III, 67-68

"Arcesilao, que había sido discípulo de Polemón, a partir de los diálogos platónicos y otras palabras de Sócrates sacó en limpio sobre todo que no puede adquirirse certeza alguna ni por los sentidos ni por la inteligencia; y dicen que éste, dotado de un extraordinario encanto cuando hablaba, había rechazado cualquier criterio de los sentidos o de la inteligencia y el primero que había establecido el método –por más que fuera especialmente utilizado por Sócrates- de no manifestar su criterio, sino, por el contrario, discutir los pareceres que cada uno manifestaba. De aquí ha brotado esta Academia más nueva, en la que ha sobresalido Carnéades". (Trad. J. J. Iso).

F.III.2.4 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr.* I, 232 c – 234

"Por el contrario, me parece a mí que Arcesilao –que decíamos que fue el fundador y presidente de la Academia Media- tiene mucho en común con los razonamientos pirrónicos; de forma que su orientación y la nuestra son casi una misma cosa.

Ni aparece, en efecto, pronunciándose sobre la realidad o no realidad de cosa alguna ni antepone una cosa a otra en cuanto a credibilidad o no credibilidad, sino que mantiene el juicio en suspenso en todas las cosas. Y dice que su objetivo es la suspensión del juicio, a la que decíamos que acompaña la serenidad de espíritu. Y dice también que son cosas buenas las suspensiones parciales del juicio, y cosas malas, los pronunciamientos parciales. ¡Como no se alegue que nosotros decimos esas

cosas según lo que nos resulta manifiesto, mientras que él es también en el sentido de 'objetivamente' como dice que la suspensión del juicio es lo bueno y el pronunciamiento lo malo!

Mas si ha de creerse también lo que de él se dice, afirman que a primera vista parecía ser un pirrónico y que, cuando a través del escepticismo se enteraba de cómo eran sus discípulos, si los había predispuesto a la comprensión de los dogmas platónicos él seguía aparentando ser escéptico pero a esos discípulos predispuestos les insinuaba lo de Platón. De ahí también que Aristón dijera de él, por aquello de valerse de la dialéctica de Diodoro y ser abiertamente platónico: por delante Platón, por detrás Pirrón, por en medio Diodoro". (Trad. A. Gallego Cao, Mª T. Muñoz Diego, Mª I. Méndez Lloret).

F.III.2.5 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 220

"Ha habido, como dice la mayoría, tres Academias: la Primera y más antigua, la de los platónicos; la Segunda o Media, la de Arcesilao, el discípulo de Polemón; la Tercera o Nueva, la de Carnéades y Clitómaco. Pero unos cuantos añaden también como Cuarta la de Filón y Cármidas. E incluso algunos califican de Quinta la de Antioco". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego. Trad. de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

F.III.2.6 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 221-222

"Pues bien, unos dijeron que Platón era dogmático, otros que escéptico y otros que dogmático en unas cosas y escéptico en otras; porque en los diálogos dedicados a ejercitar el ingenio, en los que Sócrates es presentado riéndose de unos o enfrentándose a los sofistas, tiene –dicen- un talante lúdico y escéptico; pero dogmático cuando ya sea por medio de Sócrates o de Timeo o de alguno de los parecidos se pronuncia poniéndose tajante.

Desde luego sería superfluo tratar aquí de los que dicen que es dogmático o que es dogmático en unas cosas y escéptico en otras; ésos de hecho reconocen la diferencia con nosotros.

Sobre si es claramente escéptico, ya discutimos con más detalle en las *Reseñas*; no obstante, contra los seguidores de Menódoto y Enesidemo –pues ésos defendieron más esta postura- argumentaremos ahora esquemáticamente que cuando Platón se pronuncia sobre las ideas o sobre de que existe la Providencia o sobre que la vida virtuosa es preferible a la de los vicios, en ese caso: o bien, en cuanto que asiente a esas como si fueran reales, está dogmatizando, o bien, en cuanto que antepone las más probables, se habría apartado de lo característico de los escépticos al anteponer una cosa en cuanto a credibilidad o no credibilidad; pues a partir de lo dicho antes, es evidente cómo también en eso es ajeno a nosotros". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

F.III.2.7 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 226

"Los de la Academia Nueva, aun cuando dicen que todo es inaprehensible, posiblemente difieran de los escépticos en eso mismo de decir que todo es inaprahensible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también que algo fuera aprehensible.

Y difieren claramente de nosotros en la forma de enjuiciar lo bueno y lo malo. En efecto, los de la Academia dicen que algo es bueno o malo no en el mismo sentido que nosotros, sino estando convencidos de que es más probable que sea objetivamente bueno lo que ellos dicen que es bueno que lo contrario; y lo mismo sobre lo malo. Cuando nosotros decimos que algo es bueno o malo, nada tiene que ver con que creamos que lo que decimos sea probable, sino que lo decimos siguiendo sin dogmatismos los imperativos de la vida a fin de no ser unos negados para actuar". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

F.III.2.8 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 230-231

"Por lo cual, también en eso nos diferenciamos de ellos, puesto que los seguidores de Carnéades y Clitómaco dicen que algunas cosas son probables y que las creen con acusada convicción; mientras que nosotros creemos simplemente en el sentido de asentir, sin vehemencia.

Pero también nos diferenciamos de la Academia Nueva en lo referente al fin. En efecto, los hombres que dicen regirse por ella se sirven en la vida principalmente de lo probable, mientras que nosotros vivimos haciendo caso sin dogmatismo de las leyes, las costumbres y los instintos naturales". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

F.III.2.9 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 232

"Por el contrario, me parece a mí que Arcesilao –que decíamos que fue el fundador y presidente de la Academia Nueva- tiene mucho en común con los razonamientos pirrónicos; de forma que su orientación y la nuestra son casi una misma cosa". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

F.III.2.10 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 235

"Los seguidores de Filón afirman que las cosas son inaprehensibles en cuanto al criterio estoico –o sea, la 'imagen conceptual'- pero aprehensibles en cuanto a la naturaleza de las propias cosas.

Y por lo demás, Antíoco introdujo en la Academia el estoicismo: hasta el punto de decirse de él que 'lo estoico lo cultiva en la Academia', pues se dedicaba a demostrar que los dogmas estoicos estaban en Platón.

De modo que es evidente la diferencia entre el escepticismo y la llamada Cuarta Academia y la Quinta". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

F.III.2.11 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* I, 236-237

"Y puesto que algunos dicen que la filosofía escéptica es idéntica también a la corriente empírica –una de las corrientes de la Medicina- ha de saberse que, si bien esa corriente empírica se pronuncia afirmativamente en lo de la inaprehensibilidad de las cosas no manifiestas, ni es idéntica al escepticismo ni le iría bien al escéptico abrazar esa doctrina.

Según me parece a mí, mejor le podría ir abrazar la llamada 'corriente metódica'. En efecto, entre las corrientes de la Medicina, sólo ella parece no engañarse sobre las cosas no manifiestas aventurándose a decir si son aprehensibles o inaprehensibles; ante bien, haciendo caso de las cosas manifiestas según la norma de conducta de los escépticos, toma de ellas lo que parece ser conveniente". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

3) El problema de la acción. Lo probable. Arcesilao y Carnéades.

F.III.3.1 = Plutarco, *Adv. Col.* 1120c-d

"Por lo que puedo conjeturar, Colotes pretende refutar en primer lugar a los cirenaicos, y en segundo lugar a la Academia de Arcesilao. Esta última escuela, en efecto, era la que suspendía el juicio sobre todas las cosas, mientras que los cirenaicos, aun admitiendo en sí mismos afecciones e imágenes, negaban que la credibilidad que deriva de éstas fuese garantía suficiente para hacer afirmaciones seguras sobre la realidad y, como en un asedio, se retiraban del mundo exterior y se encerraban en sus propias afecciones, admitiendo el 'parece' pero sin dejar traslucir el 'es' respecto a las cosas externas. Por ello afirma Colotes que los cirenaicos no pueden vivir ni servirse de los objetos". (Trad. J. F. Martos Montiel).

F.III.3.2 = Cicerón, *Acad.* I, 44-45

"Entonces yo: 'Con Zenón –dije-, como nos fue transmitido, Arcesilao entabló toda su batalla, no por pertinacia o afán de vencer, como en verdad me parece, sino por la oscuridad de aquellas cosas que habían conducido a Sócrates a la confesión de su ignorancia y ya, antes de Sócrates, a Demócrito, a Anaxágoras, a Empédocles y a casi todos los antiguos quienes dijeron que nada puede conocerse, nada percibirse, nada saberse. Dijeron que son estrechos los sentidos; débiles, las almas; breve, el curso de la vida, y, como Demócrito, que la verdad está sumergida en lo profundo, que todo está ocupado por las opiniones y tradiciones, que nada queda para la verdad; en fin, que todo está rodeado de tinieblas.

Y así, Arcesilao negaba que hubiera alguna cosa que pudiera saberse, ni aun aquello mismo que Sócrates se había dejado; pensaba, en consecuencia, que todo está escondido en lo oculto y que nada hay que pueda percibir o entender; que, por estas causas, es oportuno que nadie declare ni afirme algo ni que lo apruebe con el asentimiento, que cohíba siempre y contenga de todo resbalón la temeridad que sería considerable cuando se aprobara una cosa o falsa o incierta, y que, por esto, nada es más torpe que el hecho de que el asentimiento y la aprobación precedan al conocimiento y la percepción. Hacía lo que era consecuente con esta teoría: disertando contra las sentencias de todos, conducía a ella a

muchísimos de modo que, cuando en una misma cuestión se encontraba igual peso de razones en pro y en contra, más fácilmente era suspendido el asentimiento en un sentido y en el otro". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

F.III.3.3 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr.* I, 227-229

"Además nosotros [los escépticos] decimos que las representaciones mentales son equivalentes en credibilidad o no credibilidad a la hora de argumentar, mientras que ellos [los académicos] afirman que unas son probables y otras improbables. Y entre las probables hablan de diferencias, pues aducen que unas en realidad son sólo eso: probables; y otras, probables y contrastadas; y otras, probables, contrastadas y no desconcertantes. Por ejemplo, cuando en una habitación suficientemente oscura hay tirada una cuerda enroscada, en el que entra de repente se produce una representación meramente probable de ella en forma de serpiente; sin embargo, para el que examina y contrasta la situación –por ejemplo que no se mueve, que el color es tal y cada uno de los demás detalles- aparece como una cuerda según una representación probable y contrastada. Y una representación no desconcertante, además, sería algo así: se dice que habiendo muerto Alcestis, Hércules la sacó nuevamente del Hades y se la mostró a Admeto, el cual captaba una imagen probable y contrastada de Alcestis; pero sabiendo que ella había muerto, su mente se retraía desconcertada de dar el asentimiento y se inclinaba a la desconfianza.

Los de la Academia Nueva anteponen, desde luego, la representación probable y contrastada a la simplemente probable; y a ambas, la probable, contrastada y no desconcertante". (Trad. A. Gallego Cao, Mª T. Muñoz Diego y Mª I. Méndez Lloret).

F.III.3.4 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 158-189

"Pero como a continuación también tenía que investigar la manera de conducirse en la vida, que, naturalmente, tampoco puede determinarse sin un criterio del que dependa para su seguridad la felicidad, es decir, el fin de la vida, Arcesilao dice que aquel que suspenda el juicio sobre todas las cosas guiará sus elecciones y sus abstenciones, y en general sus acciones, siguiendo lo razonable, y que se actúa correctamente cuando se procede según este criterio. Pues la felicidad se obtiene mediante la prudente inteligencia, y la prudente inteligencia consiste en acciones correctas, y la acción correcta es aquélla que, al llevarla cabo, posee una justificación razonable. Así pues, quien se atiene a lo razonable, actúa correctamente y es feliz. Así pensaba Arcesilao.

Carnéades, por el contrario, en lo que hace al criterio, no sólo se oponía a los estoicos, sino también a todos sus predecesores. Su primer argumento, dirigido contra todos en general, es aquél en el que muestra que absolutamente nada es criterio de verdad: ni la razón, ni los sentidos, ni la representación, ni absolutamente nada que exista; pues todas estas cosas nos engañan. Y el segundo es aquel en el que muestra que, aunque hubiese un criterio, no existiría al margen de las afecciones producidas por la evidencia de los sentidos. Pues dado que los seres vivos se diferencian de los inanimados por la capacidad de sentir, aquéllos se aprehenden a sí mismos y a los objetos externos por medio de esta capacidad. El sentido, empero, que es inmóvil, no afectado y no perturbado, no es ni sentido ni puede aprehender nada. Sólo cuando es perturbado y experimenta de algún modo el impacto de lo evidente, indica las cosas. Así pues, el criterio debe buscarse en las afecciones del alma producidas por la evidencia sensible. Y esta afección debe ser indicativa tanto de sí misma como de la apariencia fenoménica que la ha producida. Esta afección no es otra cosa sino la representación. Por ello debe decirse que también la representación es una afección que se muestra tanto a sí misma como a lo demás. Si, por ejemplo, dice Antioco, miramos a algo, nuestro sentido de la vista queda en un determinado estado, y no lo tenemos en el mismo estado en el que lo teníamos antes de haber mirado. En una tal modificación aprehendemos, realmente, dos cosas: por una parte, la misma modificación, o sea, la representación, y, por otra, aquello que la modificación ha llevado a cabo, es decir, el objeto visto. Y a propósito de los otros sentidos sucede lo mismo. Así pues, del mismo modo que la luz se muestra a sí misma y a todas las cosas que están en su ámbito, así también la representación, que es el fundamento de la cognición en los seres vivos, debe, como la luz, tanto revelarse a sí misma como ser indicativa de las cosas evidentes que ha producido. Ahora bien, dado que no siempre indica la verdad de los objetos, sino que, como los malos mensajeros, a menudo engaña y malinterpreta lo que transmite, se muestra necesariamente como consecuencia que no toda representación puede aceptarse como criterio de verdad, sino, si alguna, tan sólo la verdadera. Dado que, digámoslo una vez más, ninguna

representación es tan verdadera que no pueda ser falsa, sino que para cada una de ellas que parece ser verdadera, cabe encontrar otra que es indistinguiblemente falsa, por ello, el criterio debe descansar en una representación que contenga a la vez lo verdadero y lo falso. Pero la representación que contiene a ambos no es aprehensiva, y si no es aprehensiva, tampoco es criterio. Y si no hay ninguna representación discernidora, tampoco la razón puede ser criterio, pues ella toma su punto de partida de la representación. Es evidente: pues primeramente debe aparecérsele aquello que debe enjuiciarse, mas nada puede aparecer sin unos sentidos que son irracionales. Por tanto, ni el sentido irracional ni la razón son criterio. Estos eran los argumentos en contra del criterio que esgrimía Carnéades frente a los otros filósofos.

Mas como también se le exigía que ofreciera un criterio para la conducción de la vida y para obtener la felicidad, se vio obligado a establecer algo a este respecto, y a adoptar la representación probable y aquella que es la vez probable, inquebrantable y comprobada. Cuál es la diferencia entre ellas, debe ser indicado brevemente. La representación es representación de algo, es decir, tanto de aquello de lo que parte como también de aquello en lo que acontece. Y, ciertamente, es aquello de lo que parte (por ejemplo, el objeto externo percibido existente) y aquello en lo que acontece (por ejemplo, un hombre). Y, siendo así, guardará una doble relación: por un lado con lo representando, por otro con quien se representa. Según la relación con lo representado será o bien verdadera o bien falsa, verdadera cuando coincide con lo representando, falsa cuando no coincide. Según la relación con quien se representa, una representación aparece como verdadera, la otra como falsa. Y aquella que aparece como verdadera es denominada por los Académicos ‘sobresaliente’, ‘probabilidad’ y ‘representación probable’, y aquella que no aparece como verdadera ‘no sobresaliente’, ‘no convincente’ y ‘representación improbable’, pues ni lo que parece falso de por sí, ni lo verdadero pero que no nos lo parece, nos resultan convincente por naturaleza.

De estas representaciones debe excluirse y no es criterio aquélla que es manifiestamente falsa y que no aparece como verdadera, ya parta la de lo no existente, ya parta de lo existente, pero sin coincidir con lo existente y estando en desacuerdo con lo existente, como la representación que de Electra tuvo Orestes, cuando pensó que era una de las Erinias y exlamó: *¡Déjalo! Eres una de mis Erinias* [Eurípides, *Orestes* 264]. De aquellas representaciones que aparecen como verdaderas, unas son oscuras, por ejemplo, aquéllas que son vaporosas debido a la pequeñez de lo visto, o a la gran lejanía, o a la debilidad del sentido de la vista; otras, además de parecer verdaderas, poseen esta apariencia de verdad en muy alto grado. De éstas, la representación oscura y vaporosa no puede ser el criterio, pues no indica con claridad ni a sí misma ni a aquello que la ha producido, ni tampoco nos resulta convincente por naturaleza ni nos fuerza a asentirla.

De acuerdo con Carnéades y sus seguidores, por el contrario, la representación que aparece como verdad y que lo hace con suficiente vivacidad es criterio de verdad. En tanto que criterio posee una gran extensión y, en su especie, una representación se revela como más probable y más vivaz que la otra. En el presente contexto, ‘probable’ tiene tres sentidos: según el primero, es aquello que es verdadero y parece verdadero; según el segundo, lo que es falso pero parece verdadero; según el tercero, lo que es a la vez ambas cosas. Por ello es criterio la representación que aparece como verdadera, que los Académicos también denominaban ‘probable’; pero a veces también ésta se manifiesta como falsa, de modo que en ocasiones también podemos vernos obligados a usar la representación que lo es a la vez de lo verdadero y de lo falso. Pero debido a que se presenta raras veces (me refiero a la representación que imita a la verdad), aquella que es verdadera la mayoría de las veces no debe suscitar desconfianza, pues está justificado regular nuestras acciones y juicios por aquello que es el caso la mayoría de las veces. Tal es, pues, el primer y general criterio según Carnéades y sus seguidores.

Pero como una representación nunca está aislada, sino que, como los eslabones de una cadena, unas dependen de otras, como segundo criterio tenemos la representación que es probable y a la vez inquebrantable. Quien, por ejemplo, tiene la representación de un hombre, recibe necesariamente una representación tanto de las cualidades personales como de las condiciones externas; cualidades personales tales como el color, el tamaño, la figura, el movimiento, el habla, el vestido, el calzado; y condiciones externas tales como el aire, la luz, el día, el cielo, la tierra, los amigos y todas las demás. De este modo, cuando ninguna de estas representaciones hace que cambiemos de opinión, porque aparece como falsa, sino que todas, coincidiendo entre sí, aparecen como verdaderas, aumenta el grado de nuestra creencia. Pues creemos que este hombre es Sócrates porque le acompañan sus cualidades

habituales: color, tamaño, forma, ropas, abrigo, así como su presencia en un lugar donde nadie es indiferenciable de él. Y así como algunos médicos no declaran a alguien como realmente febril a partir de un único síntoma (por ejemplo, a partir de la violencia del pulso o de la elevada temperatura), sino sólo a partir de la concurrencia de varios (por ejemplo, elevada temperatura, pulso rápido, tacto doloroso, enrojecimiento, sed y otros síntomas tomados en conjunto), así también el Académico forma su juicio acerca de la verdad a partir de la concurrencia de las representaciones, y cuando ninguna de las representaciones concurrentes se aparta como representación falsa, afirma entonces que lo por él percibido es verdadero. Y que la representación inquebrantable es una concurrencia capaz de generar credibilidad, queda claro a propósito de Menelao. Cuando él dejó en el barco la imagen de Helena que había traído consigo desde Troya creyendo que era la verdadera Helena y amarró en la isla de Pharos, vio entonces a la Helena verdadera, y a pesar de que él obtuvo de ella una representación verdadera no creyó sin embargo tal representación, porque ésta quedó contrarrestada por otra representación según la cual sabía que había dejado a Helena en el barco. De esta manera es, pues, la representación inquebrantable; parece igualmente poseer extensión, pues aparece inquebrantable en mayor medida que cualquier otra.

Aún mayor credibilidad que la representación inquebrantable, y una representación que da lugar al discernimiento más perfecto, merece y es la representación que, además de ser inquebrantable, está también comprobada. A continuación habrá que explicar su rasgo distintivo. En el caso de la representación inquebrantable hay que investigar tan sólo que ninguna de las representaciones concurrentes la quebrante por ser sospechosa de falsedad, pues todas aparecen como verdaderas y no improbables. Pero en el caso de la concurrencia que envuelve la representación comprobada examinamos atentamente cada una de las representaciones concurrentes, como también sucede en las Asambleas cuando el pueblo investiga a quien desea ser magistrado o juez sobre si es digno de que se le confíe la dignidad de magistrado o de juez. Puesto que el juicio implica a quien juzga, a lo juzgado, así como a aquello mediante de lo cual acontece el juicio, a la distancia y al intervalo, al lugar, al tiempo, a la forma y la manera, a la disposición y la actividad, por ello, juzgamos distintivamente cada uno de estos factores: a quien juzga, que su visión no sea débil (pues si es así, es inadecuada para juzgar); a lo juzgado, que no sea demasiado pequeño; a aquello mediante lo cual acontece el juicio, que el aire no esté lleno de vapores; a la distancia, que no sea demasiado grande; al intervalo, que no sea vago; al lugar, que no sea inmenso; al tiempo, que no sea excesivamente corto; a la disposición, que no sea enferma; y a la actividad, que no sea inadmisible.

Todos ello se conforma como un criterio, a saber, la representación probable, la representación probable y al mismo tiempo inquebrantable y, más allá, la representación probable y al mismo tiempo inquebrantable así como comprobada. Así como cuando en la vida cotidiana investigamos un asunto de poca importancia interrogamos a un único testigo, y si el asunto es más importante a varios, y si es aún mucho más importante cruzamos los testimonios de los distintos testigos, de igual modo –dicen Carnéades y sus seguidores- en las cuestiones insignificantes empleamos como criterio la representación sólo probable, en las importantes la inquebrantable, y en aquellas que tienen que ver con la felicidad la comprobada. Por otra parte, dicen que al igual que adoptan diferentes representaciones en función de los casos, así también en función de las circunstancias no siguen a la misma representación. Dicen, en efecto, que en los casos en los que las circunstancias no permiten una consideración precisa del asunto, se atienen a la representación tan sólo probable. Por ejemplo: si alguien es perseguido por sus enemigos, llega a un foso y recibe una representación de que también allí le aguardan los enemigos, entonces, tomando esta representación como probable, se desvía y evita el foso. Así pues, sigue la probabilidad de la representación antes de haber prestado exacta atención al hecho de si allí hay o no enemigos emboscados. Pero se sigue la representación probable y comprobada en los casos en los que hay tiempo para atender con atención y cuidado a la cosa admitida. Así, por ejemplo, si alguien divisa en un cuarto oscuro una cuerda enrollada y cree que es una serpiente, lo abandona de inmediato; pero más adelante regresa e investiga la verdad: viendo que no se mueve supone que no es una serpiente, mas razona que en ocasiones las serpientes no se mueven, cuando se entumecen por los fríos invernales, y, entonces, toca el ovillo con un palo. Sólo entonces, cuando ha comprobado de esta manera con exactitud la representación recibida, asiente al hecho de que es falso que el cuerpo que está ante él sea una serpiente. Y, como he dicho anteriormente, asentimos cuando hemos visto algo con claridad, a saber, asentimos al hecho de que es verdad cuando previamente hemos comprobado que nuestros sentidos están dispuestos correctamente, que vemos estando despiertos y no dormidos, que se dan, también, un

aire diáfano, un distancia favorable, así como la inmovilidad del objeto percibido, de modo tal que, por todo ello, la representación es digna de crédito". (Trad. S. Mas).

F.III.3.5 = Plutarco, *Adv. Col.* 1122 a-d

"Por lo que respecta a la idea de la suspensión de todo juicio, ni siquiera los que pretendieron refutarla llevando a cabo elaboradas investigaciones y componiendo largos tratados argumentativos contra ella consiguieron hacerla tambalear, sino que, tras oponerle como último recurso, a modo de Gorgona, el argumento de la inacción, tomado de la Estoa, se dieron por vencidos; porque, por más que lo intentaron y por más vueltas que le dieron, el impulso no consintió convertirse en asentimiento ni aceptó la sensación como principio de la inclinación, sino que se mostró como aquello que conduce por sí mismo a la acción, sin necesidad de aprobación. Y es que los debates con tales oponentes se atienen a una serie de normas, y *según hables, así oirás hablar de ti* [*Iliada* XX, 250], pero tengo para mi que Colotes, toma la cuestión del impulso igual que el burro oye la lira. Pues bien, para los oyentes que nos acompañan la argumentación es como sigue. Siendo tres los movimientos del alma: representación, impulso y asentimiento, la representación, aunque queramos, no es posible eliminarla, por cuanto que, al entrar en contacto con los objetos, necesariamente recibimos impresiones de ellos y somos afectados por ellos, mientras que el impulso suscitado por las representación mueve al hombre a actuar buscando lo que le es propio, como si en la parte rectora del alma se produjera inclinación y aprobación. Por tanto, quienes suspenden todo juicio no eliminan este segundo movimiento, sino que se sirven del impulso que los lleva de forma natural hacia aquello que sus sentidos les presentan como propio. Entonces, ¿qué es lo único que rechazan? Únicamente aquello de donde nace la falsedad y el error: formarse una opinión y precipitarse en el asentimiento, lo cual, además de no tener ninguna utilidad, significa ceder por debilidad a las apariencias. En efecto, la acción requiere dos cosas: representación de lo propio e impulso hacia lo representado como propio, y ninguna de las dos está reñida con la suspensión del juicio, pues su argumentación rechaza la opinión, no el impulso ni la representación. Así pues, una vez percibido lo propio, no se precisa ninguna opinión para movernos y tender hacia ello, sino que el impulso llega inmediatamente, al ser un movimiento y tendencia del alma". (Trad. J. F. Martos Montiel).

F.III.3.6 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr*. I, 16-17

"También en lo de preguntarnos si el escéptico tiene un sistema nos conducimos de forma parecida. Pues si alguien dice que 'un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos' y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que no tiene sistema.

Pero si uno afirma que un sistema es una orientación que obedece a cierto tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, y en el supuesto de que ese razonamiento nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida –tomándose el 'correctamente' no sólo en cuanto a la virtud, sino en un sentido más amplio, y que se oriente a lo de ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que tiene un sistema.

Seguimos en efecto un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, que nos enseña a vivir según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales". (Trad. A. Gallego Cao, Mª T. Muñoz Diego y Mª I. Méndez Lloret).

F.III.3.7 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr*. II, 246

"Y es que basta –creo yo- con que uno viva de acuerdo con su experiencia y sin dogmatizar, conforme a las observaciones e intuiciones corrientes, manteniéndose en suspenso sobre lo que se argumenta desde la sutileza dogmática y muy lejos de toda utilidad práctica". (Trad. A. Gallego Cao, Mª T. Muñoz Diego y Mª I. Méndez Lloret).

F.III.3.8 = Cicerón *Acad.* II, 99-101

"Y así, muchas representaciones de los sentidos deben considerarse probables, siempre que se tenga presente que en éstas no hay ningún aspecto de tal naturaleza, que no pueda haber también uno falso, en nada diferente de él. Así, el sabio usará de toda representación que se le muestre como probable por su aspecto, si no se presenta nada que sea contrario a esa probabilidad, y de esa manera se regirá todo esquema de vida. Efectivamente, también ese que por vosotros es introducido como sabio, sigue muchas

cosas probables, no aprehendidas ni percibidas ni asentidas, pero verosímiles. Si él no las aprobara, la vida entera se destruiría.

¿Pues qué? ¿Acaso el sabio que sube a una nave tiene aprehendido y percibido en su alma que él navegará conforme a su deseo? ¿Cómo es posible esto? Pero si ahora se dirigiera desde ese lugar a Puteoli, que está a treinta estadios, con un buen navío, con un buen piloto, con esta tranquilidad le parecería probable que él llegaría a salvo a ese lugar. Así pues, con representaciones de esta naturaleza, tomará sus resoluciones tanto para obrar como para no obrar, y, para probar que la nieve es blanca, será más explícito que Anaxágoras (quien decía, no sólo que esto no es así, sino que ni siquiera le parecía que ella misma fuera blanca, porque sabía que el agua, de donde aquélla se había formado, era negra).

Y, cada vez que alguna cosa entre en contacto con él de tal manera que la representación sea probable y, además, no estorbada por cosa alguna él actuará. En efecto, no está esculpido en roca ni labrado en roble; tiene cuerpo, tiene alma, es movido por la mente, es movido por los sentidos, de modo que le parece que muchas cosas son verdaderas y que, sin embargo, no tienen aquella nota característica y propia de la percepción, y que el sabio no asiente porque podría surgir alguna falsa representación del mismo aspecto que una verdadera. Y nosotros no hablamos en contra de los sentidos de manera diferente a los estoicos, los cuales dicen que hay muchas cosas falsas y que son de modo muy diferente a como se presentan a los sentidos". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

F.III.3.9 = Cicerón *De Off.* II, 7-8

"No soy yo de los que sienten la duda y la incertidumbre en su alma, como quien ha perdido el camino seguro y no tiene un principio seguro que seguir. ¿Qué sería, en efecto, nuestra inteligencia, o mejor nuestra vida, si no sólo se viera privada de un método de raciocinio, sino que incluso le faltara una norma de conducta de la vida? Pero éste no es mi caso, porque, mientras los demás dicen que unas cosas son ciertas y otras inciertas, yo, disintiendo de ellos, digo que unas cosas son probables y otras improbables.

¿Qué puede impedirme a mí el seguir lo que me parece probable y que deje lo contrario, y huir de la arrogancia temeraria de afirmar las cosas resueltamente, lo que es tan contrario a la verdadera sabiduría? No hay opinión contra la que no discuta nuestra escuela, porque ni siquiera lo probable podría aparecer si no se hace una confrontación entre las razones opuestas. Pero todo esto quedó explicado en mis *Académicos* creo que suficientemente". (Trad. J. V. Guillén Cabañero).

F.III.3.10 = Sexto Empírico *Hyp. Pirr.* I, 23-24

"Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos. Y parece que esa observancia de las exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra es el apremio de las pasiones, otra en el legado de las leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes. En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según la cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos. Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos. Pero todo esto lo decimos sin dogmatismos". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

4) Académicos y estoicos: en contra del escepticismo

F.III.4.1 = Cicerón, *Acad*. II, 8

"Además, entre nosotros [los académicos] y los que creen saber [los estoicos], no hay diferencia alguna, salvo el hecho de que ellos no dudan que sean verdaderas las cosas que defienden; nosotros tenemos muchas cosas por probables que fácilmente podemos seguir; afirmar sólo con dificultad. Sin embargo, somos más libres e independientes, pues tenemos integra la potestad de juzgar y no estamos obligados por necesidad alguna a defender todas las doctrinas que hayan sido prescritas y casi impuestas por algunos. Porque los otros, primero, están ya coaccionados antes de poder juzgar qué es lo mejor; después, en la etapa más frágil de su edad, o influidos por un amigo, o cautivados por un sólo discurso de alguien a quien oyeron por primera vez, juzgan sobre cosas desconocidas y, cualquiera que sea el

sistema hacia el que fueron arrastrados como por una tempestad, se aferran a él como a una roca". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

F.III.4.2 = Cicerón, *Acad*. II. 105

"Si no os demostramos estas doctrinas, admitamos que son falsas; ciertamente no son detestables, pues no quitamos la luz, sino que esas cosas que vosotros [los estoicos] afirmáis que se perciben y se aprehenden, esas mismas, si es que son probables, nosotros [los académicos] decimos que nos parecen verdaderas". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

F.III.4.3 = Cicerón, *Acad*. II, 128

"Así pues, tanto vuestro sabio [el estoico] como este nuestro [el académico] investigan estas cosas [las relativas a la naturaleza]; pero el vuestro para asentir, creer y afirmar; el nuestro para temer opinar temerariamente y para pensar que obra bien consigo mismo si encuentra lo que es verosímil en tales materias". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

F.III.4.4 = Cicerón, *Acad*. II, 32-34

Habla Lúculo, defensor del estoicismo: "Afirman, en efecto [los académicos], que alguna cosa es probable y en cierto modo verosímil, y que ellos usan de esta regla tanto en la conducta de la vida como en la investigación y disertación.

¿Cuál es esa regla de lo verdadero y lo falso, si no tenemos noción alguna de lo verdadero y lo falso porque estas cosas no pueden distinguirse? Pues si la tenemos, tiene que haber diferencia, como entre lo recto y lo depravado, así, entre lo verdadero y falso. Si no hay diferencia alguna, ninguna regla hay, y aquél, para el cual es común la representación de lo verdadero y lo falso, no puede tener ningún criterio o absolutamente ningún signo de la verdad. Pues cuando dicen que ellos eliminan esto solo: que alguna cosa pueda parecer de tal manera verdadera, que no pueda una falsa también parecer del mismo modo, pero que conceden todo lo demás obran puerilmente. En efecto, después de haber eliminado aquello con que se juzgan todas las cosas [la impresión cataléptica], dicen que ellos no eliminan lo restante: como si alguien le dijera a aquel a quien privó de los ojos que él no le quitó las cosas que pueden mirarse. En efecto, así como esas cosas se reconocen únicamente con los ojos, así las restantes por medio de las representaciones, las cuales tienen, no un sello común a lo verdadero y a lo falso, sino uno propio de lo verdadero. Por lo cual, si tú propones ora una representación probable, ora, como Carnéades quería, una probable y que no sea estorbada, ora algún otro principio que sigas, tendrás que volver a aquella representación de que tratamos.

Más si en esta hay comunidad con la falsa, no habrá ningún criterio, porque una propiedad especial no puede indicarse con un signo común. Pero si no hay nada común, tengo lo que quiero, pues busco aquello que de tal manera me parezca verdadero, que no pueda igualmente parecerme falso. En un error semejante se hallan envueltos cuando, coaccionados por la reclamación de la verdad, quieren distinguir las cosas perspicuas de las percibidas, e intentan demostrar que hay algo perspicuo (sin duda, verdadero e impreso en el alma y la mente) y que, sin embargo, no puede percibirse y aprehenderse. En efecto, ¿cómo dirías que una cosa es evidentemente blanca, cuando puede acaecer que lo que es negro parezca blanco? ¿O cómo diremos que esas cosas o son perspicuas o están impresas sutilmente, cuando es incierto si la mente se mueve de acuerdo con la verdad o sin fundamento? Así no se deja ni color, ni cuerpo, ni verdad, ni argumento, ni sentidos, ni perspicuidad alguna". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

F.III.4.5 = Cicerón, *Acad*. II, 44

Habla Lúculo: "En efecto, si dicen que ellos [los académicos] ven claramente las cosas sobre las cuales disertan y que no son estorbados por ninguna confusión de las representaciones, confesarán que ellos pueden aprehenderlas. Pero si niegan que las representaciones verdaderas puedan distinguirse de las falsas, ¿cómo podrán avanzar más lejos? En efecto, se les replicaría como se les replicó antes; pues no se puede realizar una demostración si no es con premisas (las cuales se habrán tomado como premisas para llegar a la conclusión) de tal manera probadas, que no puede haber ninguna proposición falsa de la misma naturaleza.

Luego si la razón, apoyándose en las cosas aprehendidas y percibidas y avanzando con base a ellas, demuestra esto: que nada puede aprehenderse, ¿qué cosa puede encontrarse que se contradiga

más a sí misma? Y si la naturaleza misma de un discurso cuidadosamente elaborado declara que revelará algo que no es manifiesto, y que, para conseguir esto más fácilmente, empleará los sentidos y las representaciones que sean perspicuas, ¿de qué naturaleza es el discurso de esos que consideran que todas las cosas no son como parecen? Pero son refutados especialmente cuando toman como congruentes estas dos proposiciones: en primer lugar, que algunas representaciones son falsas (cuando lo afirman, ponen de manifiesto que algunas son verdaderas); en segundo lugar, casi al mismo tiempo, que entre las representaciones falsas y las verdaderas no hay diferencia alguna: pero la primera proposición la habías asentado como si hubiera diferencia; así, ni la segunda se acopla con la primera, ni la primera con la segunda" (Trad. J. Pimentel Álvarez).

F.III.4.6 = Cicerón, *Acad*. II, 38-39

Habla Lúculo: "Mas, por otra parte, a aquello de quienes afirman que ni sienten ni asienten, en cierto modo les es arrebatada el alma. En efecto, así como el platillo de una balanza, puestas las pesas sobre él, necesariamente se inclina, así el alma necesariamente cede ante las cosas perspicuas. Pues de la misma manera que un ser animado no puede dejar de apetecer lo que se le muestra como acomodado a su naturaleza (a esto los griegos lo llaman *oikeion*), así no puede no aprobar la cosa que se le presenta como perspicua. Por lo demás, si son verdaderas aquellas cosas sobre las cuales se disputó, no hay en absoluto ninguna necesidad de hablar del asentimiento; pues quien percibe algo, asiente de inmediato.

Pero también sigue esto: que, sin el asentimiento, no puede existir ni la memoria, ni las nociones de las cosas, ni las artes; y esto que es lo más importante, o sea, que algo está en nuestra potestad, no se hallará en el que no asiente a cosa alguna. ¿Dónde, pues, está la virtud, si nada depende de nosotros mismos?

Por otra parte, sería muy absurdo que, mientras los vicios están en la potestad de nosotros mismos y nadie peca si no es con su asentimiento, esto no ocurriera en el caso de la virtud, cuya constancia y firmeza entera consta de las cosas a las que ella asintió y aprobó. Y sobre todo, antes de que obremos, es necesario experimentar alguna representación y dar nuestro asentimiento a esta representación. Por ello, quien elimina o la representación o el asentimiento, ése elimina de la vida toda acción". (Trad. J. Pimentel Álvarez).

G) ÉTICA

I) Perspectiva epicúrea

1) El placer como bien supremo

G.I.1.1 = Epicuro, *Carta a Meneceo* 128

"Con ese objetivo, pues, actuamos en todo, para no sufrir dolor ni pesar. Y apenas de una vez lo hemos alcanzado, se diluye cualquier tempestad del alma, no teniendo el ver vivo que caminar más allá como tras una urgencia ni buscar otra cosa con que la que llegara a colmarse el bien del alma y del cuerpo. Porque tenemos necesidad del placer en el momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor. Pero cuando no sentimos dolor, ya no tenemos necesidad del placer". (Trad. C. García Gual).

G.I.1.2 = Sexto Empírico, *Hyp. Pirr.* III, 194-195

"Desde ese mismo punto de vista, los epicúreos creen que prueban que el placer es lo elegible por naturaleza, pues afirman que los animales en el momento de nacer, cuando aún no están pervertidos, se dirigen al placer y evitan los dolores". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

G.I.1.3 = Epicuro, *Carta a Meneceo* 128-130

"Un conocimiento firme de estos deseos sabe, en efecto, referir cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque eso es la conclusión del vivir feliz. Con ese objetivo, pues, actuamos en todo, para no sufrir dolor ni pesar. Y apenas de una vez lo hemos alcanzado, se diluye cualquier tempestad del alma, no teniendo el ser vivo que caminar más allá como tras una urgencia ni buscar otra cosa con la que llegara a colmarse el bien del alma y del cuerpo. Porque tenemos necesidad del placer en el momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor. Pero cuando no sentimos dolor, ya no tenemos necesidad de placer.

Precisamente por eso decimos que el placer es principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural y de él tomamos el punto de partida en cualquier elección y rechazo y en él concluimos al juzgar todo bien con la sensación como norma y criterio. Y puesto que es el bien primero y connatural, por eso no elegimos cualquier placer, sino que hay veces que soslayamos muchos placeres, cuando de éstos se sigue para nosotros una molestia mayor. Muchos dolores consideramos preferibles a placeres, siempre que los acompañe un placer mayor para nosotros tras largo tiempo de soportar tales dolores. Desde luego todo placer, por tener una naturaleza familiar, es un bien, aunque no sea aceptable cualquiera. De igual modo, cualquier dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Conviene, por tanto, mediante el cálculo y la atención a los beneficios y los inconvenientes, juzgar todas estas cosas, porque en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal y, al contrario, de algo malo como un bien". (Trad. C. García Gual).

G.I.1.4 = Cicerón, *De fin.* I, 29-31 = 397 Us.

Habla el epicúreo Torcuato: "Razonaré, pues, conforme al método seguido por el mismo fundador de esta escuela: estableceré qué es aquello de lo que vamos a tratar y cuál es su naturaleza, no porque crea que vosotros lo ignoráis, sino para que la exposición se desenvuelva con método y orden. Tratamos de saber cuál es el supremo y último de los bienes, que a juicio de todos los filósofos debe ser tal que todos los demás tengan que referirse a él, pero él a ningún otro. Epicuro lo pone en el placer, al que considera como el supremo bien, y como supremo mal al dolor. Y esto determinó explicarlo así: todo ser viviente, tanto pronto como nace, busca el placer y se complace en él como en el supremo bien; pero detesta el dolor como supremo mal y, en cuanto le es posible, lo aparta de sí. Y esto lo hace cuando aún no ha sufrido corrupción alguna, impulsado por la naturaleza misma, que es insobornable e íntegra en sus juicios. Por lo tanto, afirma Epicuro, no hay necesidad de razonamiento ni de discusión para comprender por qué debe buscarse el placer y rechazarse el dolor. Pienso que esto se percibe por los sentidos, como el hecho de que el fuego calienta, la nieve es blanca y la miel es dulce, todo lo cual no hace falta

demostrarlo con sutiles razonamientos, porque basta simplemente con advertirlo. Pues hay una diferencia entre el razonamiento con su conclusión formal y la simple atención u observación; con el primero se esclarecen las ideas ocultas y como encubiertas, mientras que con la segunda se enjuician hechos claros y evidentes. En consecuencia, puesto que, si se suprimen en el hombre las sensaciones, no le queda nada, es necesario que lo que es conforme a la naturaleza o contrario a ella, sea la naturaleza misma quien lo juzgue. Ahora bien, fuera del placer y del dolor, ¿qué es lo que ésta percibe o qué juicio se forma para buscar o rechazar algo? Pero hay también entre nosotros [los epicúreos] quienes desearían profundizar en esta cuestión, y afirman que la sensación no basta para discernir lo que es bueno o lo que es malo, sino que también con el entendimiento y con la razón se puede comprender que el placer por sí mismo es apetecible y el dolor por sí mismo es detestable. Sostienen, pues, que desear el uno y rechazar el otro es una especie de noción natural e innata en nuestras almas". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.I.1.5 = Cicerón, *De fin.* I, 40-42 = 397 Us.

Habla el epicúreo Torcuato: "Que el placer es el bien supremo, puede comprenderse muy fácilmente por lo que sigue: supongamos que un hombre disfruta de grandes, numerosos y continuos placeres, tanto en el alma como en el cuerpo, sin que ningún dolor le amargue ni le amague. ¿Se puede nombrar, acaso, estado mejor o más deseable que éste? Es preciso, en efecto, que existe en quien se encuentra en esas condiciones una fortaleza de ánimo tal que no tema la muerte ni el dolor, porque la muerte nos hace insensibles y el dolor, si es largo, suele ser leve, y si es fuerte, suele ser breve, de suerte que la rapidez recompensa su violencia, y el alivio, su prolongación. Cuando a esto se añade la ausencia de temor a la divinidad y el no renunciar del todo a los placeres pasados, alegrándose con su asiduo recuerdo, ¿qué otra cosa mejor puede añadirse a esto? Imagínate, por el contrario, una persona agobiada con los mayores dolores del cuerpo y de alma que pueden afligir a un hombre, sin ninguna esperanza de que algún día lleguen a suavizarse, y, además, sin la presencia ni la esperanza de ningún placer. ¿Qué estado más miserable que éste puede citarse o imaginarse? Pues, si una vida llena de dolores es lo más aborrecible, el supremo mal, sin duda, es vivir con dolor. De este principio se deduce que el mayor de los bienes es vivir en el placer. En verdad nuestra mente no tiene otro término extremo donde detenerse; por otra parte, todos los temores y pesadumbres se refieren al dolor, y fuera de éste no hay cosa que por su naturaleza pueda inquietarnos o angustiarnos. Además, los impulsos de nuestros deseos, de nuestros temores y, en suma, de todas nuestras acciones, parten o del placer o del dolor. Siendo esto así, es evidente que todas las acciones rectas y laudables se encaminan a vivir en el placer. Y puesto que el supremo, el último y el extremo límite de los bienes (que los griegos llaman *télos*) es el que no tiende a ninguna otra cosa, mientras que todas tienden a él, es preciso admitir que el supremo bien es vivir agradablemente". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.I.1.6 = Estobeo II, 46, 18 = 264 Us.

"Los filósofos epicúreos (...) aprehenden el sumo bien como algo pasivo, no activo; pues es el placer". (Trad. S. Mas).

2) Placeres y dolores. Naturaleza y formas del placer.

G.I.2.1 = Diógenes Laercio X, 136-137 = 1 y 2 Us.

"Y Epicuro difiere de los cirenaicos en cuanto al placer. Pues ellos no admiten el placer en reposo (catastemático), sino sólo en movimiento, mientras que él los acepta ambos, del alma y del cuerpo, como dice en su *Acerca de la elección y del rechazo* y en el primer libro de *Sobre los géneros de vida* y en su *Carta a los amigos de Mitilene*. De igual modo se expresan Diógenes en libro decimosexto de sus *Selecciones* y Metrodoro en su *Timócrates*, donde toma en consideración el placer en movimiento y el placer en reposo. Y Epicuro en su *Acerca de las elecciones* dice así: 'La falta de perturbación y la ausencia de pesar son placeres en reposo, y el regocijo y la alegría se perciben como en movimiento por su actividad'.

Además contra los cirenaicos. Ellos afirman que los dolores del cuerpo son peores que los del alma, porque a los delincuentes se les castiga en cuerpo, en tanto que él dice que los del alma son peores, pues la carne sólo sufre tormento en el presente, pero el alma sufre por el presente, el pasado y

el futuro. Y por esta misma razón son mayores también los placeres del alma. Y aporta como prueba de que el fin natural es el placer que los animales apenas nacen están contentos con él y rechazan el dolor, de manera espontánea y sin razonamiento. Por experiencias naturales, pues, evitamos el dolor". (Trad. C. García Gual).

G.I.2.2 = Aulo Gelio IX, 5, 2 = 68 Us.

"Epicuro califica al placer como bien supremo y lo define así: 'Estado equilibrado del cuerpo". (Trad. M. A. Marcos Casquero y A. Domínguez García).

G.I.2.3 = Epicuro, *Máximas capitales* III

"Límite de la grandeza de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde exista placer, por el tiempo que dure, no hay ni dolor ni pena ni mezcla de ambos". (Trad. C. García Gual).

G.I.2.4 = Epicuro, *Máximas capitales* VIII

"Ningún placer es por sí mismo un mal. Pero las causas de algunos placeres acarrean muchas más molestias que placeres". (Trad. C. García Gual).

G.I.2.5 = Epicuro, *Máximas capitales* XXI

"Quien es consciente de los límites de la vida sabe cuán fácil de conseguir es lo que elimina el dolor por una carencia y lo que hace lograda una vida entera. De modo que para nada reclama cosas que traen consigo luchas competitivas". (Trad. C. García Gual).

G.I.2.6 = Epicuro, *Máximas capitales* IV

"No se demora continuamente el dolor en la carne, sino que el más agudo perdura el mínimo tiempo, y el que sólo aventaja apenas lo placentero de la carne no persiste muchos días. Y las enfermedades muy duraderas ofrecen a la carne una mayor cantidad de placer que de dolor". (Trad. C. García Gual).

G.I.2.7 = Epicuro, *Máximas capitales* XX

"La carne concibe los límites del placer como infinitos, y un tiempo infinito requeriría para ofrecérselos. Pero la mente, que ha comprendido la conclusión racional sobre la finalidad y límite de la carne y que ha desvanecido los temores a la eternidad, nos procura una vida perfecta. Y ya para nada tenemos necesidad de un tiempo infinito. Pero tampoco rehuye el placer ni, cuando los hechos disponen nuestra partida del vivir, se da la vuelta como si le hubiera faltado algo para la existencia mejor". (Trad. C. García Gual).

G.I.2.8 = Plutarco, *De poet. aud.* 36 b = 447 Us.

"Los grandes padecimientos pasan brevemente y los que duran carecen de fuerza". (Trad. C. Morales Otal y J. García López).

G.I.2.9 = Cicerón, *De finibus* I, 37-38 = 397 Us.

Habla el epicúreo Torcuato: "Ahora voy a explicar en qué consiste el placer y cuál es su naturaleza, para disipar todos los errores de los ignorantes y para que se comprenda cuán seria, cuán moderada y cuán austera es esa doctrina considerada como voluptuosa, afeminada y sensual. Pues no perseguimos sólo ese placer que mueve a la naturaleza misma con algún atractivo y se percibe con cierto deleite por los sentidos, sino que estimamos como placer supremos el que se experimenta cuando se ha suprimido todo dolor. En efecto, cuando quedamos libres de dolor, la misma liberación y carencia de toda molestia nos causa gozo. Si, pues, todo lo que nos hace gozar es placer, del mismo modo que es dolor todo lo que nos lastima, con razón se llama placer a la carencia de todo dolor. De igual manera que cuando con la comida y la bebida se ha eliminado el hambre y la sed, la sola privación de la molestia trae como consecuencia el placer, así, en cualquier circunstancia, la remoción del dolor hace que le suceda el placer. En consecuencia, no quiso admitir Epicuro la existencia de un estado medio entre el dolor y el placer; pues aquello mismo que algunos consideran estado intermedio, la carencia de todo dolor, es para él no sólo placer, sino el supremo placer. Pues todo el que tiene conciencia de sus sensaciones necesariamente se hallará en un estado de dolor. Ahora bien, piensa Epicuro que el supremo placer está delimitado por la

carencia de dolor, de manera que más allá el placer puede variar y matizarse, pero no acrecentarse ni amplificarse”. (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.I.2.10 = Estobeo 17, 34 = 181 Us.

“Reboso de placer cuando dispongo de pan y agua. Y escupo a los placeres del lujo, no por ellos mismos, sino por las molestias que luego los acompañan”. (Trad. S. Mas).

G.I.2.11 = Epicuro, *Carta a Meneceo* 131-132

“El pan y el agua dan el más elevado placer cuando se los procura uno que los necesita. En efecto, habituarse a un régimen de comidas sencillas y sin lujos es provechoso a la salud, hace al hombre desenvuelto frente a las urgencias inmediatas de la vida cotidiana, nos pone en mejor disposición de ánimo cuando a intervalos accedemos a los refinamientos y nos equipa intrépidos ante la fortuna.

Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación, como creen algunos que ignoran o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni pescados y las demás cosas que una mesa suntuosa ofrece, engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma.

Dentro de esto principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia resulta algo más preciado incluso que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer. Las virtudes, pues, están unidas naturalmente al vivir placentero, y la vida placentera es inseparable de ellas”. (Trad. C. García Gual).

G.I.2.12 = Lucrecio II, 14-39

“¡Oh míseras mentes humanas! ¡Oh ciegos corazones! ¡En qué tinieblas de la vida, en cuán grandes peligros se consume este tiempo, tan breve! ¿Nadie ve, pues, que la Naturaleza no reclama otra cosa sino que del cuerpo se aleje el dolor, y que, libre de miedo y de cuidado, ella goce en la mente un sentimiento de placer? Así, a la naturaleza del cuerpo vemos que es muy poco lo que le hace falta para alejar el dolor, y aun para ofrecer abundantes deleites. La propia Naturaleza no pide otro deleite a cambio (...) No salen más pronto del cuerpo las fiebres ardientes si te acuestas en bordados tapices y en púrpura roja, que si has de yacer en ropa plebeya. Por tanto, si a nuestro cuerpo en nada le aprovechan los tesoros, ni la nobleza y la gloria del trono, hemos de pensar que tampoco le aprovechan al alma”. (Trad. E. Valentí Fiol).

3) Consideraciones críticas: en contra del placer como bien supremo

G.I.3.1 = Cicerón *De fin.* II, 26-27

Cicerón critica al epicúreo Torcuato: “Hay [de acuerdo con Epicuro] tres clases de pasiones: las naturales y necesarias, las naturales y no necesarias y las no naturales ni necesarias. En primer lugar, la división es tosca; en efecto, de lo que eran dos géneros se ha hecho tres. Esto no es dividir, sino fragmentar. Los que han aprendido las disciplinas que él desdeña acostumbran a proceder así: ‘Hay dos clases de pasiones, naturales y artificiales; las naturales se subdividen en necesarias y no necesarias’. Esto habría sido lo correcto. Pero es un error considerar en la división la especie como género. Sin embargo, admitámoslo, puesto que él desdeña la elegancia del razonamiento. Se expresa de manera confusa; debe permitírsele que lo haga a su manera, con tal que su pensamiento sea correcto. Ahora bien, lo que no estoy dispuesto a aprobar, y a lo sumo me limito a tolerarlo, es que un filósofo hable de poner límites a las pasiones. ¿Puede acaso la pasión admitir límites? Es preciso destruirla y extirparla de raíz. Pues ¿quién tendrá una pasión sin que se pueda decir que la tiene con justa medida? Así, uno será avaro, pero limitadamente; adúltero, pero con moderación, y libertino del mismo modo. ¿Qué clase de filosofía es esa que no enseña el exterminio de la maldad, sino que se conforma con cierta moderación de los vicios? Aunque en esta división apruebo sin reservas el concepto en sí, echo de menos la precisión de los

términos. Emplee, pues, aquí la expresión 'inclinaciones naturales', y reserve el término 'pasión' para otros usos, a fin de pedir, por así decirlo, pena de muerte contra ella cuando hable de la avaricia, de la intemperancia y de los vicios más graves". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.I.3.2 = Cicerón, *De finibus* I, 30

"[Epicuro] llama placer a algo que nadie ha designado nunca con ese nombre; expresa con una palabra dos conceptos distintos. Al placer en movimiento (así llama a los goces suaves y, por así decirlo, dulces), una veces, los reduce a tan poca cosa que creerías estar oyendo a M. Curio [personaje proverbial por su sobriedad y austeridad], y, otras, lo exalta hasta el punto de afirmar que fuera de este goce no puede ni siquiera concebir que exista otro bien. Un lenguaje tal no debe ser reprimido por un filósofo, sino por un censor; pues el vicio no está sólo en las palabras, sino en las costumbres. No reprueba el libertinaje con tal que esté exento de deseos sin límite y de temores. En este punto parece buscar discípulos con la intención de que quienes deseen ser depravados se hagan antes filósofos". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.I.3.3 = Plutarco, *Suav. viv. Epic.* 1098 c-d = Metrodoro 41, 42, 40 Körte y 409 Us.

"¿Es que no se parece a esto lo que Metrodoro escribe a su hermano: 'No tenemos que salvar a los griegos ni conseguir que premien nuestra sabiduría, sino comer y beber vino, Timócrates, sin daño para el vientre y con agrado'? Y en otro lugar de la misma carta afirma de nuevo que 'me llenó de gozo y de confianza el haber aprendido de Epicuro a gozar correctamente del vientre', y 'en el vientre, Timócrates, mi hombre de ciencia, está el bien'. En efecto, estos individuos circunscriben la extensión total del placer al vientre, como si éste fuera su centro y su radio". (Trad. J. F. Martos Montiel).

G.I.3.4 = Plutarco, *Suav. viv. Epic.* 1091 a-d = Metrodoro 28 Körte, 423 y 419 Us.

"Por consiguiente, toman como principio de la vida placentera algo no sólo poco fiable e inseguro, sino también totalmente despreciable e insignificante, si es verdad que para ellos el gozo y el bien consisten en la evitación de los males, que, según afirman, no hay otro modo de concebirlo y que la naturaleza no tiene en absoluto dónde colocar el bien más que allí donde se expulsa su mal, como dice Metrodoro en su obra *Contra los sofistas*: 'De modo que el bien es justamente esto, evitar el mal; pues no existe un lugar donde se pueda colocar el bien, si de él no se ha retirado todo dolor físico y moral'. De manera similar argumenta Epicuro cuando afirma que la naturaleza del bien nace de la propia evitación del mal, del recuerdo, de la reflexión y de la satisfacción por que esto haya ocurrido: 'Pues lo que produce un júbilo insuperable', dice, 'es el contraste con un gran mal que se ha evitado; y ésta es la naturaleza del bien, si uno sabe captarlo correctamente y luego mantenerse firme en ello, y no pasear parloteando vanamente sobre el bien'.

¡Oh, qué gran placer el de estos hombres, qué dicha la que disfrutan, gozosos por no sufrir males ni penas ni dolores! ¿Acaso no hay que enorgullecerse de estas cosas y decir lo que ellos dicen, cuando se llaman a sí mismos 'incorruptibles' y 'semejantes a los dioses' y por la extrema abundancia e intensidad de bienes estallan en delirantes 'bramidos' y 'alaridos' por el placer, porque, despreciando a los demás, ellos son los únicos que han descubierto un bien grande y divino, aquel que consiste en no tener ningún mal? De este modo, ni a los cerdos ni al ganado les van a la zaga en cuanto felicidad, si establecen como algo dichoso la satisfacción de la carne y del alma en su relación con la carne. Puesto que ni siquiera para los animales más inteligentes y hábiles la evitación del mal constituye el fin último, sino que, cuando están saciados, se dan al canto y disfrutan nadando o volando y se divierten intentando imitar, por placer y ufanía, toda suerte de voces y sonidos, y brincan y se hacen fiestas unos a otros, porque, una vez que han evitado el mal, buscan instintivamente el bien, o mejor dicho, expulsan de su naturaleza todo lo doloroso y extraño, considerándolo un obstáculo para la obtención de los propio y mejor". (Trad. J. F. Martos Montiel).

G.I.3.5 = Plutarco, *Suav. viv. Epic.*1103 d-e = *Máximas capitales* I y 2, 448 y 500 Us.

"Este es, de hecho, el razonamiento epicúreo en enfermedades terribles y dolores extremos:

- ¿Esperas algo favorable de los dioses por tu piedad? Estas ciego, porque 'lo dichoso e incorruptible no está sujeto a iras ni a gratitudes'. ¿Piensas que tras la vida existe algo mejor que lo que has tenido en vida? Te engañas, 'porque lo que se ha disuelto no tiene capacidad de sentir, y lo que es insensible no significa nada para nosotros'.

- ¿Cómo entonces, buen hombre, me exhortas a comer y a gozar?
- Por Zeus, porque cuando se está inmerso en la tormenta, el naufragio está cerca: 'pues el dolor extremo confina con la muerte'.
- Sin embargo, el pasajero que salta de la nave destruida se aferra a la esperanza de ganar la costa a nado y salvar la vida, en cambio en la filosofía de éstos *por ningún lado aparece salida del canoso mar* [*Od.* v, 410] para el alma, sino que enseguida desaparece, se dispersa y perece antes que el cuerpo. Así que el alma debe alegrarse muchísimo por haber adoptado esta doctrina sapientísima y divina de que el límite de sus sufrimientos es para ella la muerte, la destrucción y la aniquilación". (Trad. J. F. Martos Montiel).

G.I.3.6 = Cicerón, *In Pis.* 68-69

Cicerón se refiere a Pisón, enemigo político suyo y epicúreo: "Habréis oído, sin lugar a dudas, que los filósofos epicúreos afirman que las cosas son deseables por su capacidad para proporcionar placer. Si esto es correcto, no nos incumbe, o, si nos incumbe, no en este momento; en todo caso, se trata de una afirmación peligrosa para exponerla ante un hombre joven no excesivamente inteligente. Y así, tan pronto como el lascivo Pisón escuchó que un filósofo tan grande había alabado tanto el placer, se decidió: estimulo todos sus sentidos del placer y, dando la bienvenida a argumentos que le eran muy próximos, pensó haber encontrado no un profesor de virtud, sino un maestro en las artes libidinosas". (Trad. S. Mas).

G.I.3.7 = Cicerón, *Orat. post red. in senatu*, 13-15

Más sobre el epicúreo Pisón: "Borracho, somnoliento y adúltero, con el cabello chorreante de perfumes, el peinado acicalado, los ojos cargados, las mejillas flácidas, la voz cascada y ebria, afirmó –como si fuera una autoridad digna- que le desagradaba en exceso lo que se había decidido contra ciudadanos que no habían sido juzgados. ¿Dónde estuvo oculta para nosotros durante tanto tiempo una autoridad tan grande? ¿Por qué razón se escondió durante tanto tiempo, en burdeles y orgías, la virtud tan eximia de este bailarín de cabellos ensortijados? (...) Pero este mismo, ¡qué libidinoso en su casa, qué vicioso y disoluto, recibiendo a los placeres no por la puerta sino introduciéndolos por una entrada secreta! E incluso, cuando comienza a interesarse por la literatura y a filosofar, como un bruto salvaje, con disputadores quisquillosos, se hace entonces epicúreo sin profundizar en aquella doctrina (sea cual sea) sino seducido únicamente por la palabra 'placer'. Además, toma sus maestros, no de entre esos necios que discuten días enteros sobre el deber y la virtud y que animan a afrontar el trabajo, la actividad o el peligro por el bien de la patria, sino de los que llegan a la conclusión de que ni una sola hora debe quedar libre de placer, que en todas las partes del cuerpo hay que desarrollar algún gozo y deleite. Se sirve de ellos como guías para sus pasiones; son lo que van a la búsqueda y siguen el rastro de todo tipo de placeres, los que organizan y ordenan su festín; ellos mismos sopesan y valoran sus placeres, expresan su opinión y juzgan lo que parece que hay que conceder a cada pasión. Instruido en sus artes, ha despreciado a una ciudad tan prudente como ésta hasta el punto de creer que podía ocultar todas sus pasiones, todas su vilezas con tal de presentar un rostro adusto en el foro". (Trad. J. M. Baños Baños).

4) Deseos y pasiones

G.I.4.1 = Epicuro, *Máximas capitales* XXIX

"De los deseos, los unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son ni naturales ni no necesarios, sino que se originan en la vana opinión [Naturales y necesarios considera Epicuro a los que eliminan el dolor, como beber cuando se tiene sed. Naturales, pero no necesarios, los que sólo diversifican el placer, pero no eliminan el sentimiento de dolor, como la comida refinada. Ni naturales ni necesarios considera, por ejemplo, las coronas y la erección de estatuas honoríficas"]. (Trad. C. García Gual).

G.I.4.2 = Epicuro *Máximas capitales* XXVI

"De los deseos todos cuantos no concluyen en dolor si no se colman no son necesarios, sino que tienen un impulso fácil de eludir cuando parecen ser de difícil consecución o de efectos perniciosos". (Trad. C. García Gual).

G.I.4.3 = Epicuro, *Máximas capitales* XXX

"A algunos de los deseos naturales que no acarrean dolor si no se colman les acompaña una intensa pasión. Esos nacen de la vana opinión y no es por su propia naturaleza por lo que no se diluyen, sino por la vanidad de la persona humana". (Trad. C. García Gual).

G.I.4.4 = Cicerón, *Tusc.* V, 93-94 = 456 Us.

"Conoces, creo, la clasificación de los deseos que hizo Epicuro, quizá no demasiado científica, pero sí útil: por una parte, los naturales y necesarios; por otra, los naturales y necesarios; y por otra, los que no son naturales ni necesarios; los necesarios pueden colmarse casi con nada, pues las riquezas naturales son fácilmente adquiribles; en cuanto a la segunda clase de deseos, estima que no resulta difícil conseguirlos ni tampoco carecer de ellos; respecto a la tercera clase, como son deseos claramente inútiles que ni conciernen a la necesidad ni tampoco a la naturaleza, pensó que había que rechazarlos radicalmente. En este punto las discusiones de los epicúreos son muchas y desmenuzan uno por uno esos placeres cuyas especies no desdeñan, si bien buscan su utilidad. En efecto, respecto a los placeres sexuales, sobre los cuales hablan largamente, dicen que son fáciles de procurarse, comunes a todos los hombres y al alcance de todos, y, si la naturaleza los reclama, piensan que deben ser valorados, no en razón del nacimiento, la familia o el rango social, sino en razón de la belleza, la edad y el físico, y que no es en absoluto difícil abstenerse de ellos, si lo exige la salud, el deber o la reputación, y que, en términos generales, los placeres de este tipo son deseables, si no perjudican, pero nunca útiles". (Trad. M. Mañas Núñez).

G.I.4.5 = Porfirio, *ad Marc.* 31 = 417 Us.

"Gracias al amor a la verdadera filosofía desaparece todo deseo intranquilizador y fatigoso". (Trad. S. Mas).

G.I.4.6 = Séneca, *ad Luc.* 21, 5 = 135 Us.

"Para que Idomeneo no figure de balde en la epístola, recompensará a ésta con su tributo personal. Fue a él a quien escribió Epicuro aquella célebre sentencia en la cual le exhorta a enriquecer a Pítocles de una forma original y segura: 'Si quieres enriquecer a Pítocles, no debe aumentar sus caudales, sino reducir su deseo'". (Trad. I. Roca Meliá).

G.I.4.7 = Séneca *ad Luc.* 18, 14 = frg. 484 Us.

"Te remitiré a Epicuro, él será quien te pagará la cuenta: 'La ira excesiva engendra la locura'. Cuán cierta sea esta afirmación es preciso que lo sepas, puesto que has tenido esclavos y enemigos". (Trad. I. Roca Meliá).

G.I.4.8 = Epicuro, *Sent. Vat.* 51

"Me he enterado de que tu excitabilidad corporal pide con mucha frecuencia ser satisfecha con los placeres sexuales. En la medida en que no faltes a las leyes ni vulneres las normas del decoro, no ofendas a ninguno de los que te son próximos, no perturbes tu cuerpo y no desperdicies las fuerzas indispensables, procede como quieras, según tus inclinaciones. Pero, de hecho, es inevitable no enredarse en al menos uno de estos estorbos. Pues los placeres sexuales nunca han sido útiles, y hay que darse por contentos si no perjudican". (Trad. S. Mas).

G.I.4.9 = Lucrecio II, 14-39

"Se excita en nosotros aquel semen de que antes hablamos, tan pronto la edad viril robustece los miembros. Pues cada ser es conmovido por una causa distinta, y al semen de un hombre sólo le excita la influencia de una persona humana. Expulsado a penas de las partes donde tiene su sede, el semen se retira del resto del cuerpo y, atravesando miembros y órganos, concentrase en una determinada región

de los nervios y excita al momento las partes genitales del cuerpo. Irritadas éstas, se hinchan de semen, y surge el anhelo de expulsarlo contra el objeto del violento deseo, y el cuerpo busca aquel cuerpo que ha herido el alma de amor" (Lucrecio IV, 1037-1048). Trad. E. Valentí Fiol.

5) La muerte

G.I.5.1 = Epicuro, *Carta a Meneceo* 124-125

"Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal residen en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad.

Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. De modo que es necio quien dice que teme a la muerte no porque le angustiará al presentarse sino porque le angustia esperarla. Pues lo que al presentarse no causa perturbación vanamente afligirá mientras se aguarda. Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, pues mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. Conque ni afecta a los vivos ni a los muertos, porque para éstos no existe y los otros no existen ya. Sin embargo, la gente unas veces huye de la muerte como del mayor de los males y otras la acogen como descanso de los males de la vida". (Trad. C. García Gual).

G.I.5.2 = Epicuro, *Máximas capitales* II

"La muerte nada es para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible, y lo insensible nada es para nosotros". (Trad. C. García Gual).

G.I.5.3 = Epicuro, *Sent. Vat.* 31

"Frente a todo lo restante cabe procurarse seguridad, pero en lo que hace a la muerte nosotros los hombres vivimos en una ciudad inerme". (Trad. S. Mas).

G.I.5.4 = Lucrecio III, 459-473

"Vemos, además, que, tal como el cuerpo sufre crueles enfermedades y duros dolores, así el alma es presa de agudos cuidados, de luto y de miedo; es, pues, consecuente que participe también de la muerte. Más todavía: a menudo en las dolencias del cuerpo se extravía el espíritu (...) Por tanto, fuerza es confesar que el alma también se disuelve, ya que el contagio del morbo penetra hasta ella; pues dolor y enfermedad, los dos son artífices de la muerte, como nos ha ya demostrado el fin de tanta gente". (Trad. E. Valentí Fiol).

G.I.5.5 = Séneca, *ad Luc.* 24, 22-23 = 496, 498 y 497 Us.

"Epicuro reprende no menos a quienes desean la muerte que a quienes la temen, diciendo: 'Es ridículo que te apresures a la muerte por hastío de la vida, siendo así que ha sido tu clase de vida la que ha determinado tu carrera hacia la muerte'. Asimismo dice en otro pasaje: '¿Qué hay tan ridículo como suspirar por la muerte, cuando te has hecho angustiosa la vida temiendo a la muerte'? Puedes añadir a estas frases aquella otra del mismo género: 'es tan grande la imprudencia de los hombres, o mejor, su locura, que algunos se ven arrastrados a la muerte por el temor a morir'". (Trad. I. Roca Meliá).

G.I.5.6 = Lucrecio I, 110-117

"Pues si lo hombres vieran que sus penas tienen fijado un límite, con algún fundamento podrían desafiar las supersticiones y amenazas de los vates. Pero ahora, no hay medio alguno, ni posibilidad de resistir, ya que son eternas las penas que hay temer en la muerte. Pues se ignora cuál es la naturaleza del alma, si nace con el cuerpo o, al contrario, penetran en los que nacen, y si disuelta por la muerte perece con nosotros, o va a visitar las tinieblas del Orco y sus vastas cavernas, o si una fuerza divina la introduce en otros animales, como cantó nuestro Ennio". (Trad. E. Valentí Fiol).

G.I.5.7 = Lucrecio III, 603-614

"¿Por qué dudas, en fin, de que el alma, expulsada del cuerpo, desvalida a la intemperie, desnuda de su envoltura, es incapaz de subsistir, no digo una eternidad, sino ni el tiempo más breve? En efecto, ningún moribundo parece sentir que el alma salga incólume de todo su cuerpo, ni que previamente suba hasta el cuello y las fauces, sino que la siente desfallecer en el lugar preciso en que está situada; como siente que los demás sentidos se disuelven cada uno en su sitio. Que si fuera inmortal nuestro espíritu, al morir no se lamentaría tanto de desprenderse del cuerpo, antes se alegraría de salir y, como una sierpe, dejar su despojo". (Trad. E. Valentí Fiol).

G.I.5.8 = Lucrecio III, 713-740

"Por otra parte, en el cadáver sin vida, ¿quedan o no quedan semillas del alma? Porque si quedan algunas encerradas en él, no habrá motivo para juzgar inmortal al alma, ya que se ha retirado con mengua, por las partes perdidas; y si escapa sacando sus miembros intactos, sin dejar en el cuerpo parte alguna de sí, ¿de dónde viene que los cadáveres, al pudrirse la carne, rezumen gusanos? ¿De dónde esta multitud de animales sin huesos ni sangre que pulula por los tumefactos miembros? Que si acaso crees posible que las almas se introduzcan desde fuera en los gusanos, y cada una se aloje en un cuerpo, sin reflexionar cómo tantos millares de almas pueden acudir al lugar de donde salió una sola, hay sin embargo una pregunta que debes hacerte, un punto que debes examinar: si cada alma sale a la caza de gérmenes de gusanos para construirse ella misma su morada, o si se deslizan dentro de los cuerpos ya acabados. Pero no hay manera de explicar por qué se fabrican ellas mismas su cuerpo o por qué han de tomarse tal trabajo. Pues, cuando revolotean desnudas de cuerpo, no les atormenta la enfermedad ni el frío ni el hambre; antes bien, es el cuerpo el que está expuesto a estos males, y por contagio de él sufre muchos daños el alma. Mas, supón que les sea muy ventajoso fabricarse un cuerpo para meterse en él: no se ve camino alguno por el que puedan hacerlo. Por tanto, las almas no se fabrican el cuerpo y los miembros. Por otra parte, no es posible que se deslicen dentro de los cuerpos ya hechos; pues no podrían unirse con él tan sutilmente, ni ponerse en contacto por la comunidad de sensaciones". (Trad. E. Valentí Fiol).

G.I.5.9 = Lucrecio III, 1024-1045

"Puedes también decirte a veces a ti mismo: 'También el buen Anco cerró sus ojos a la luz, siendo mejor que tú, malvado, en muchas cosas. Después de él perecieron un sinnúmero de reyes y poderosos que dominaron a grandes naciones. Aquel mismo héroe que antaño abrió un camino a través del mar inmenso, para hacer andar por alta a sus legiones, enseñándoles a caminar sobre las olas saladas, y despreció el tumulto del ponto saltando sobre él con sus caballos, también él fue privado de la luz y espiró el alma fuera de su cuerpo moribundo. Aquel retoño de los Escipiones, rayo de la guerra, terror de Cartago, entregó sus huesos a la tierra como el último de los siervos. Súmales los creadores de ciencia y de belleza, los compañeros de las Musas; el mismo Homero, su soberano sin par, yace sumergido en el mismo sopor que los otros. Demócrito, en fin, cuando la madura vejez advirtióle que los movimientos de la memoria languidecían en su alma, salió él mismo, por propia voluntad, a ofrecer su cabeza a la muerte. El propio Epicuro feneció, al consumirse la antorcha de la vida, él que en ingenio venció a la raza humana y oscureció a todos los demás, como el sol eclipsa a las grandes estrellas al surgir en el éter. ¿Y tú vacilarás y te indignarás de morir?'". (Trad. E. Valentí Fiol).

6) La amistad

G.I.6.1. = Epicuro, *Máximas capitales* XXVII

"De los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad". (Trad. C. García Gual).

G.I.6.2 = Epicuro, *Sent. Vat.* 23

"Toda amistad debe elegirse por sí misma; toma su comienzo, sin embargo, de la utilidad". (Trad. S. Mas).

G.I.6.3 = Epicuro, *Sent. Vat.* 52

"La amistad baila en torno a la ecumene, más aún, nos despierta a la bienaventuranza" (Trad. S. Mas).

G.I.6.4 = Epicuro, *Sent. Vat.* 66

"No simpatizamos con nuestros amigos en la medida en que nos lamentamos, sino en la medida en que nos preocupamos por ellos". (Trad. S. Mas).

G.I.6.5 = Epicuro, *Sent. Vat.* 78

"El hombre noble se ocupa al máximo de la sabiduría y de la amistad, de las cuales la primera es un bien mortal y la última inmortal". (Trad. S. Mas).

G.I.6.6 = Plutarco *Adv. Col.* 1111b = 546 Us.

"[Epicuro] elige la amistad a causa del placer que proporciona, pero dice que sufre por sus amigos los mayores dolores". (Trad. de J. F. Martos Montiel).

G.I.6.7 = Séneca *ad Luc.* 19, 10 = 542 Us.

"Podría con este dicho de Mecenas ['Es la propia altitud la que expone las cumbres a los truenos'] dejar la cuenta saldada contigo; pero me promoverás un pleito, te conozco bien; y no aceptarás mi paga sino en moneda nueva y legítima. En tal situación, el préstamo lo debe hacer Epicuro: 'Debes examinar con quiénes comes y bebes antes de conocer qué vas a comer y beber, porque llenarse de carne sin un amigo es vivir la vida del león o del lobo". (Trad. I. Roca Meliá).

G.I.6.8 = Cicerón, *De fin.* I, 65-70

"Queda por tratar un tema de suma importancia para esta controversia, el de la amistad, la cual, a vuestro parecer, no puede existir de ningún modo, si el placer es el bien supremo. Ciertamente, Epicuro dice que de todos los medios que la filosofía proporciona para vivir felizmente, ninguno es mayor que la amistad, ninguno más fecundo, ninguno más agradable. Y esto lo demostró no sólo con sus palabras, sino mucho más con su vida, con sus acciones y costumbres. Cuán importante sea la amistad lo manifiestan las antiguas leyendas, en las cuales, siendo tantas y tan variadas, aun remontándose a la más lejana antigüedad, apenas se encuentran tres parejas de amigos desde Teseo a Orestes. En cambio Epicuro, solamente en su casa, aunque no muy espaciosa, ¡qué grandes multitudes tuvo de amigos y con qué amorosa concordia las mantuvo unidas! Esto lo hacen ahora también los epicúreos. Pero volvamos a nuestro tema, pues no es necesario hablar de personas. De tres modos, creo yo, ha tratado de la amistad nuestra escuela. Unos, al decir que no se deben buscar los placeres que atañen a los amigos con la misma intensidad con que buscamos los nuestros –actitud que, a juicio de algunos, pone en peligro la estabilidad de la amistad-, defienden, sin embargo, su opinión y, a mi entender salen fácilmente de apuros. Dicen que, a semejanza de las virtudes de que hablé anteriormente, tampoco la amistad puede separarse del placer. Pues, estando la soledad y una vida sin amigos llena de asechanzas y temores, la razón misma aconseja procurarse amistades, con las cuales se fortalece el ánimo, y no puede apartarse de la esperanza de conseguir placeres. Y, así como los odios, las envidias y los desprecios son contrarios a los placeres, así las amistades no sólo los favorecen con absoluta seguridad, sino que también los producen, tanto para los amigos como para sí mismas; y no sólo gozan con los placeres presentes, sino que las alienta también la esperanza del tiempo próximo y futuro. Y porque no puede en modo alguno mantenerse firme y duradera la alegría de la vida sin la amistad, ni tampoco conservarse la amistad misma si no amamos a los amigos como a nosotros mismos, por eso se produce este grado de afecto en la amistad y la amistad está unidad al placer. Pues nos alegramos con la alegría de los amigos como con la nuestra y, asimismo, sufrimos con sus penas. En consecuencia, el sabio tendrá la misma disposición de ánimo para con el amigo que para consigo mismo, y los mismos trabajos que se impondría por conseguir su propio placer se los impondrá por conseguir el placer del amigo. Y lo que hemos dicho de las virtudes, que siempre van unidas a los placeres, eso mismo ha de decirse de la amistad. Muy bien se expresó Epicuro, más o menos con estas palabras: 'La misma doctrina que fortaleció al espíritu para que no temiera ningún mal eterno o prolongado, vio perfectamente que durante esta vida la amistad es nuestra más segura defensa'. Pero hay algunos epicúreos un poco más tímidos frente a vuestras malévolas críticas, que, a pesar de ser bastantes ingeniosos, temen que, sin pensamos que la amistad es

deseable por nuestro placer, parezca como que cojea la amistad considerada en toda su amplitud. Sostienen, pues, que las primeras relaciones, contactos y deseos de entablar relaciones afectuosas se hacen con miras al placer; pero que, cuando el trato prolongado produce la intimidad, florece un amor tan grande que, sin tener la amistad ninguna ventaja, los amigos son amados por sí mismos. Y si por el trato solemos encariñarnos con los lugares, los templos, las ciudades, las palestras, el campo, los perros, los caballos, las diversiones del juego o de la caza, ¿cuánto más fácil y más justo será que ocurra esto en el trato con los hombres? Hay otros que dicen que existe entre los sabios una especie de pacto para no amar a sus amigos menos que a sí mismos. Comprendemos que esto puede ocurrir y vemos que ocurre con frecuencia; y es evidente que no puede darse nada más a propósito para la alegría de la vida que un vínculo de tal clase. De todas estas razones puede deducirse que no sólo no se obstaculiza el principio de la amistad si se pone el supremo bien en el placer, sino que sin esto es completamente imposible la formación de la amistad". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

II) Perspectiva estoica

1) Vivir de acuerdo con la naturaleza. El télos de la vida.

G.II.1.1 = Estobeo, *Ecl.* II, 77, 16-27 = SVF III, 16

"Sostienen que el fin consiste en ser feliz, aquello por lo que todas las cosas se llevan a cabo, pero él mismo por ninguna; en esto consiste vivir según la virtud, en vivir acordemente, y aun siendo lo mismo, en vivir según la naturaleza. Zenón definió la felicidad de esta manera: la felicidad es la vida sin turbulencias. Cleantes se vale de esta definición en sus propios escritos y también Crisipo y todos sus discípulos, al decir que la felicidad no es diferente de la vida feliz, aunque afirman que la felicidad queda como objetivo, pero el fin es alcanzar la felicidad, lo que es idéntico a ser feliz.

De esto, por tanto, resulta evidente que son equivalentes 'el vivir según la naturaleza', 'el vivir honestamente', 'el vivir bien' y también 'lo honesto y lo bueno' y 'la virtud y lo que participa de la virtud'; y que todo lo bueno es honesto y todo lo malo vergonzoso; por lo que también el fin estoico equivale a la vida según la virtud". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.1.2 = Estobeo, *Ecl.* II, 75, 11-76, 8 = SVF I, 179, 552 y III, 12

"Zenón definía así el fin: 'Vivir coherentemente', esto es, 'vivir en coherencia con el único principio racional y de acuerdo con él', pues aquellos que viven sumidos en conflictos son infelices. Los seguidores de Zenón lo siguieron aclarando y lo formularon de la siguiente manera: 'coherentemente con la naturaleza", suponiendo que lo dicho por Zenón era un predicado incompleto. Cleantes, que, tras él, fue el primero en asumir la dirección de la Escuela, añadió: 'con la naturaleza' y ofreció la siguiente definición: 'El fin es vivir en coherencia con la naturaleza'. Crisipo quiso hacer más clara esta definición y la expresó como sigue: 'vivir en coherencia con la experiencia de aquello que se origina a partir de la naturaleza'". (Trad. S. Mas).

G.II.1.3 = Plutarco, *De comm. not.* 1069 e = SVF III, 491

"¿Por dónde, entonces he de empezar?' –dice Crisipo- '¿Qué adoptaré como principio de lo apropiado y materia de la virtud, se dejo a un lado la naturaleza y la conformidad con la naturaleza?' ¿Por dónde, bendito amigo, empiezan Aristóteles y Teofrasto? ¿Qué principios aceptan Jenócrates y Polemón? ¿No ha seguido también Zenón a éstos cuando establecían como elementos de la felicidad la naturaleza y la conformidad con la naturaleza"? (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.1.4 = Estobeo, II, 63, 25-64, 12 = Panecio 109 van Straaten

"Panecio decía que lo que sucede respecto de las virtudes es similar a como a cuando a muchos arqueros se les pone un única diana en el que hay líneas de diferentes colores. Pues en tal caso cada uno de los arqueros apuntará e intentará acertar en la diana, mas uno la alcanzará por el hecho de que da, por ejemplo, en la línea blanca, otro en la negra, y otro, a su vez, en tanto que da en una línea de otro

color. Pues así como estos individuos se ponen como fin supremo dar en la diana, pero lo alcanzan de diferente manera, así también todas las virtudes tienen como fin el ser feliz, que consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza, pero cada una lo alcanza de diferentes maneras". (Trad. S. Mas).

G.II.1.5 = Clemente de Alejandría, *Stromateis* II, 21, 129,4-5 = Panecio, 96 van Straaten = Posidonio, 180 E.K.

"Adicionalmente a estos [los primeros estoicos], Panecio explicaba que el fin consiste en vivir de acuerdo con las inclinaciones con las que la naturaleza nos ha pertrechado. Tras ellos, Posidonio decía que consiste en vivir teorizando la verdad y el orden del Todo, contribuyendo en la medida de lo posible a su promoción y, en esta medida, en modo alguno estando bajo la influencia de la parte irracional del alma. Algunos estoicos más reciente lo expresan así: el fin consiste en vivir de acuerdo con la constitución del hombre". (Trad. S. Mas).

G.II.1.6 = Cicerón, *De fin.* III, 31 = SVF III, 15

"Descartadas, pues, las opiniones que he expuesto y las que pueda haber semejantes a éstas, lo que queda es que el supremo bien consiste en vivir fundándose en el conocimiento de las cosas que suceden por naturaleza, eligiendo las que están conformes a la naturaleza y rechazando las que son contrarias a ellas; es decir, vivir en armonía y de acuerdo con la naturaleza" (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.1.7 = Estobeo, *Ecl.* II, 83, 10-84, 2 = SVF III, 124

"Todo lo que es según la naturaleza tiene un valor y todo lo que es contra la naturaleza una falta de valor. El valor se dice en tres sentidos: la contribución y la estimación por sí misma, y el cambio del tasador, y el tercero, al que Antípatro da el nombre de 'selectivo', según el cual, de entre las cosas que nos ofrecen, elegimos unas con preferencia a otras, como, por ejemplo, la salud en vez de la enfermedad, la vida en vez de la muerte, la riqueza en vez de la pobreza. De modo similar también sostienen que lo que carece de valor, se dice tal en tres sentidos, siendo sus significados opuestos a los dichos en el caso del primer valor". (Trad. F. Maldonado Villena).

2) Oikeiosis

G.II.2.1 = Diógenes Laercio, VII, 85-89 = SVF III, 178, I, 552, 162 y III, 4

"El impulso primero que tiene el ser vivo, dicen, es el de conservarse, familiarizándole la naturaleza consigo mismo desde un principio, según dice Crisipo en el libro primero de *Sobre los fines* cuando dice que 'La primera propiedad en todo ser vivo es su constitución y su conciencia de ella'. Pues no sería razonable que la naturaleza hiciera al ser viviente extraño a sí mismo, ni que lo haya creado para enajenarlo y no apropiarlo [a sí misma]. Queda, por tanto, que digamos que al constituirlo lo ha familiarizado consigo mismo. Así pues rechaza lo que le es dañino y acepta lo que les propio.

Lo que dicen algunos, que el primer impulso en los seres vivientes está dirigido al placer, lo declararon falso. Pues el placer dicen que es, si es que lo es, un añadido, una vez que la naturaleza por sí misma ha buscado y conseguido lo que armoniza con su constitución; a la manera como los animales se divierten y florecen las plantas. En nada, dicen, distanció la naturaleza la condición de las plantas y la de los animales, en cuanto que también a aquéllas sin impulso y sensación las organiza, y en nosotros se dan algunos procesos de índole vegetativa. El impulso sobreviene por añadidura en los animales y lo usan para dirigirse hacia lo que les es propio; para ellos lo acorde a su naturaleza es gobernarse por su instinto. Pero a los [animales] racionales les ha sido dada la razón en una preeminencia más perfecta, y para éstos el vivir de acuerdo con la razón rectamente resulta lo acorde a su naturaleza. Pues ésta es como un artesano que supervisa el instinto.

Por eso Zenón fue el primero, en su *Sobre la naturaleza del hombre*, en decir que el fin es 'vivir acordemente con la naturaleza', que es precisamente vivir de acuerdo con la virtud. Pues hacia ella nos conduce la naturaleza. Del mismo modo se expresa Cleantes en su obra *Sobre el placer*, y Posidonio y Hecatón en sus escritos *Sobre los fines*. Y viceversa, es igual vivir de acuerdo con la virtud que vivir de acuerdo con la experiencia de lo adecuado por naturaleza, según dice Crisipo en el primer libro de *Sobre los fines*. Porque nuestras naturalezas son partes de la naturaleza universal.

Por eso se presenta como fin el vivir conforme a la naturaleza, lo que es decir conforme a la naturaleza propia y la de todas las cosas, sin llevar a cabo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón, que se halla presente en todo, siendo idéntica a Zeus, que es el gobernante real de la ordenación de todo lo existente. Y en eso mismo consiste la virtud del hombre dichoso y el curso fácil de la vida, cuando todo se hace de acuerdo con la armonía del espíritu de cada uno con el designio del administrador del universo.

Diógenes dice literalmente que el fin es 'el razonar bien en la elección de las cosas acordes con la naturaleza'. Y Arquedamo [dice que es] el vivir cumpliendo todos los deberes.

Por naturaleza, conforme a la cual hay que vivir, entiende Crisipo la común y particularmente la humana. Cleantes, sin embargo, acepta sólo la naturaleza común, como aquellas a la que hay que seguir, sin añadir luego la naturaleza particular". (Trad. C. García Gual).

G.II.2.2 = Cicerón, *De fin.* III, 16-17 = SVF III, 182

Habla el estoico Catón: "Aquellos –dijo- cuya doctrina sigo, sostienen que en el animal, desde el momento en que nace (pues hay que comenzar aquí), se siente unido a sí mismo e inclinado a su propia conservación y a amar su constitución orgánica y aquello que puede conservarla; por el contrario, aborrece su propia destrucción, todo lo que parece causarla. Y demuestran que es así porque los pequeñuelos, antes de experimentar placer o dolor, apetecen lo saludable y rechazan lo contrario, lo cual no ocurriría si no amaran su propia constitución y no temieran el aniquilamiento. Por otra parte, sería imposible que apetecieran algo, si no tuvieran conciencia de sí, y, en consecuencia, se amaran a sí mismos. De aquí debe comprenderse que el primer impulso viene del amor a sí mismo. Pero la mayoría de los estoicos no creen que entre las inclinaciones naturales deba ponerse el placer. Yo estoy muy de acuerdo con ellos, pues, si la naturaleza hubiera puesto el placer entre las cosas que son objeto de las primeras apetencias, se seguirían muchas cosas vergonzosas". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.2.3 = Cicerón, *De fin.* III, 20-21 = SVF III, 188

Habla el estoico Catón: "Prosigamos, pues –dijo-, puesto que nos hemos apartado de los impulsos primarios de la naturaleza, con los cuales debe estar de acuerdo lo que vamos a tratar a continuación. Y vamos a tratar esta división primordial. Dicen los estoicos que es estimable (creo que podemos llamarlo así) lo que o por sí mismo está de acuerdo con naturaleza o produce algo que lo está, de suerte que es digno de ser elegido porque tiene cierto valor merecedor de estima, que ellos llaman *axía*; por el contrario, dicen que no merece estima lo opuesto a lo anterior. Establecido, pues, los impulsos primarios de tal manera que lo que está de acuerdo con la naturaleza debe ser apetecido por sí mismo y lo opuesto debe ser rechazado, el primer deber (así traduzco el griego *kathêkon*) es conservarse en el estado natural; luego, retener las cosas conformes con la naturaleza y rechazar las contrarias; una vez encontrado este criterio de selección y de rechazo, sigue la selección hecha debidamente, y, después, que sea perpetua, y, por fin, consecuente y acorde con la naturaleza; es en esta selección donde por primera vez comienza a estar y a comprenderse lo que es y lo que en verdad puede llamarse bien. La primera inclinación del hombre es hacia las cosas que están de acuerdo con la naturaleza; pero tan pronto como adquiere entendimiento, o, más bien, noción, llamada por ellos *énnoia*, y ve en lo que debe hacer un orden y, por así decirlo, una armonía, la estima mucho más que todas las cosas que amó al principio, y así, por el conocimiento y la razón comprende que es allí donde reside aquel supremo bien del hombre que debe ser alabado y deseado por sí mismo. Consistiendo el supremo bien en lo que los estoicos llaman *homología* y nosotros, si te parece bien, llamaremos armonía; residiendo, pues, en esto ese bien al que todo debe referirse, los hechos morales y la moralidad misma, que es considerada como el único bien, aunque se origina después, es sin embargo lo único que por su fuerza y dignidad es deseable, mientras que ninguno de aquellos impulsos primarios de la naturaleza merece ser buscado por sí mismo". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.2.4 = Aulo Gelio XII, 5, 7-9 = SVF III, 181

"La naturaleza de todas las cosas, que nos ha engendrado, desde el momento mismo de nuestro nacimiento nos dotó y nos imbuyó de amor y afecto hacia nosotros mismos, de tal manera que nada nos resulta más querido y precioso que nosotros mismos, y consideró que la base para conservar a perpetuidad la raza humana consistía en que cada uno de nosotros, nada más nacer, tomara ante todo

conciencia y afecto por aquellas cosas que los antiguos filósofos denominaron principios naturales (*tà prôta katà phýsin*), es decir, gozar de todo cuanto resulta ventajoso al propio cuerpo y evitar todo lo que le es inconveniente. Luego, con el paso del tiempo, brotaron de sus semillas la razón, la reflexión sobre el uso del juicio, la consideración de la honestidad y de la utilidad verdaderas y un afecto más sutil y seguro de las ventajas e inconvenientes; y de este modo sobresalió y brilló por encima de todo lo demás la estima de lo hermoso y honesto, y, si algún inconveniente extraño impedía su conservación o posesión, fue despreciado; y se pensó que sólo lo honesto era real y simplemente bueno y que sólo era malo lo que era deshonesto. Y se decidió que todas las demás cosas, que ocupaban un lugar intermedio y que no eran honestas ni deshonestas, no eran ni buenas ni malas. No obstante, se establecieron algunas matizaciones y relaciones distintivas en función de su importancia, a las que ellos mismos llaman *proêgména* (cosas preferibles) y *apoproêgména* (cosas no preferibles). Por lo cual, el placer y el dolor, cosas ambas relacionadas con el fin mismo de vivir bien y felizmente, fueron ubicados en una zona intermedia, no siendo considerados ni buenos ni malos. Ahora bien, como desde el momento mismo de nacer, antes de la aparición del juicio y de la razón, el hombre se ve imbuido de estos primeros sentimientos del dolor y del placer, y la naturaleza misma lo inclina al placer, al tiempo que lo aleja y lo aparta del dolor como de un peligroso enemigo, ése es el motivo por el que el raciocinio, que le fue añadido con posterioridad, a duras penas puede arranca de raíz y extirpar esas afecciones tan íntimamente arraigadas desde un principio. Sin embargo, se enfrenta siempre a ellas y trata de reprimirlas y aplastarlas cuando se exaltan, y las obliga a obedecerle y a someterse. Es por lo que acabáis de ver a un filósofo empeñado, en virtud de su propio convencimiento, contra los embates de la enfermedad y luchando contra la violencia del dolor, sin ceder en nada, sin darse por vencido, sin quejarse ni lamentarse, como suelen hacer la mayoría de los que sufren, y sin llamarse a si mismo desgraciado e infeliz; emitiendo únicamente suspiros amargos y profundos gemidos, indicios de alguien que no ha sido vencido ni aplastado por el dolor y que se esfuerza por vencerlo y aplastarlo". (Trad. M. A. Marcos Casquero y A. Domínguez García).

3) Consideraciones críticas sobre la noción estoica de télos de la vida

G.II.3.1 = Plutarco, *De comm. not.* 1070 f-1071 e = SVF III, 195

"Es contrario a la noción común que se propongan dos fines de la vida y el término de referencia de todo cuanto hacemos no se restrinja a uno. Pero aún más contrario a la noción común es que el fin sea uno, pero cada una de nuestras acciones tengo su término de referencia en otro distinto. Sin embargo, de estas alternativas los estoicos están obligados a admitir o una u otra. En efecto, si las primeras cosas conformes a la naturaleza no son buenas en sí mismas, sino su selección racional y su aceptación –es decir, que cada cual haga todo lo que esté en su mano con vistas a obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza-, es preciso que todas las acciones tengan su término de referencia en este objetivo, esto es, obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza. Pero, entonces, si creen alcanzar el fin sin necesidad de apuntar ni aspirar a la obtención de aquellas cosas, es necesario que su selección sea referida a otro fin distinto y no al mismo. En efecto, el fin es seleccionar y aceptar aquellas cosas con prudencia, pero ni ellas por sí mismas ni su obtención constituyen el fin, sino una especie de materia que tiene 'valor selectivo'. Ésta es, según creo, la terminología que usan ellos en sus discursos y en sus tratados al tratar de explicar la diferencia (...) Observa que les sucede lo mismo que a los que desean saltar más allá de su propia sombra: pues no la dejan atrás, sino que con su doctrina transportan simultáneamente la extravagancia de sus palabras, pese a que se alejan a muchísima distancia de las nociones. En efecto, es lo mismo que si dijéramos que el arquero hace todo lo que está en su mano no para alcanzar su objetivo, sino para hacer todo lo que esté en su mano: en ese caso, tal razonamiento lo juzgaríamos semejante a enigmas y prodigios. Del mismo modo, esos viejos decrépitos sostienen contra viento y marea que el fin de apuntar hacia las cosas conformes a la naturaleza no es alcanzar las cosas conformes a la naturaleza, sino su aceptación y selección, ni la aspiración y la persecución de la salud culmina para cada cual en tener salud, sino que, al contrario, el tener salud tiene como término de referencia la aspiración y la persecución de la salud, y consideran fines de la salud el ejercicio razonable de ciertos paseos y vocalizaciones así como -¡por Zeus!- operaciones quirúrgicas y medicamentos, no aquélla fin de este remedios: así que sueltan disparates semejantes al de aquel personaje que dice

démonos un festín para hacer sacrificios, para hacer abluciones [frg. 464 Kock]. Pero mientras éste más bien altera una convención y una costumbre y trastoca el orden de las acciones, lo que dicen esos estoicos implica la completa subversión y confusión de las acciones. 'No nos esforzamos en pasear en el momento oportuno para digerir la comida, sino para pasear en el momento oportuno'. No hay duda de que también la salud la ha producido la naturaleza en razón del eléboro, no el eléboro en razón de la salud. ¿Qué otra cosa les queda para llegar al colmo de su lenguaje paradójico sino soltar disparates como éstos? Porque ¿qué diferencia hay entre el que dice que la salud se ha producido en razón de las medicinas, no las medicinas en razón de la salud, y el que considera la selección, la combinación y el uso de las medicinas algo más elegible que la salud, y piensa más bien que ésta no es ni siquiera elegible en absoluto, sino que establece el fin en el interés por las medicinas y declara que la aspiración a una cosa es el fin de su obtención, no su obtención el fin de la aspiración que sentimos hacia ella? 'Sí, porque a la aspiración van unidos, ¡por Zeus!, los atributos de "razonable" y "prudente"'. Por supuesto, diremos nosotros, si la aspiración mira a la obtención y a la posesión de lo que persigue como hacia un fin; si no es así, al deseo se le despoja de su carácter racional, ya que hace todo lo posible por obtener aquello cuya obtención no nos hace sentirnos orgullosos ni felices". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.3.2 = Plutarco, *De comm. not.* 1072 c-f = SVF III, 2

"Pero también es posible advertir de otra manera lo que no es ya una distorsión, sino una dislocación de su doctrina y una completa reducción a la nada. Como esencia del bien establecen la selección racional de las cosas conformes a la naturaleza. Pero, como ha quedado dicho arriba, no es racional la selección que no se hace con vistas a un fin. Y bien, ¿cuál es éste? No otra cosa, según dice, que ser racional en la selección de las cosas conformes a la naturaleza.

Pues bien, en primer lugar, la noción de bien se ha ido al traste y se ha esfumado del todo, puesto que ser racional en la selección es, sin lugar a dudas, un efecto sintomático que surge del estado habitual de la racionalidad. Por ello, si estamos obligados a concebir este estado a partir del fin, y a concebir el fin no separadamente de aquél, fracasaremos en la intelección de ambos. En segundo lugar -lo que es más importante-, si hacemos completa justicia al argumento, la selección racional habría de ser selección de cosas buenas y útiles y que contribuyen al fin moral, pues ¿cómo habrá de ser racional el seleccionar cosas que no son ni convenientes ni apreciables ni elegibles en absoluto? Concedamos que, como ellos mismos dicen, el fin es la selección racional de las cosas que tienen valor para ser feliz. Observa, por tanto, de qué modo llega su doctrina a su más bella y solemne conclusión. Pues, según ellos, el fin es, a lo que parece, ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional.

AMIGO: Pero a quien escuche emplear semejante palabrería, tal forma de expresarse, amigo mío, le parecerá terriblemente extraña. Además, necesito averiguar cómo llegan a esta conclusión.

DIADÚMENO: Entonces, has de prestar mayor atención. No es cosa al alcance de cualquiera entender un enigma. Escucha por tanto y responde. ¿No consiste, según ellos, el fin moral en ser racional en la selección de las cosas conformes a la naturaleza?

AMIGO: Así se expresan.

DIADÚMENO: ¿Pero las cosas conformes a la naturaleza las seleccionan en tanto que bienes o por tener ciertos valores o ventajas? ¿Y ello con vistas al fin moral o con vistas a cualquier otra realidad?

AMIGO: No creo que sea sino con vistas al fin moral.

DIADÚMENO: Pues bien, ahora que los has desenmascarado, observa a la conclusión a la que llegan: que el fin es ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional. En efecto, dicen los estoicos que no tienen ni conciben otra esencia del bien y de la felicidad que no sea esa tan venerada racionalidad en la selección de las cosas que tienen valor. Pero hay quienes piensan que la formulación de este argumento tiene que ver con Antípatro, no con la escuela en su conjunto, si es que fue éste el que, viéndose acorralado por Carnéades, se refugió tras esas piruetas verbales". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.3.3 = Cicerón, *De fin.* IV, 39 = SVF III, 132

Cicerón critica el estoicismo: "[Los estoicos] afirman, en efecto, que el apetito natural, que ellos llaman *hormê*, y también el deber e incluso la virtud misma, pertenecen a aquella clase de cosas que son conformes a la naturaleza. Pero, cuando quieren llegar al supremo bien, saltan por encima de todo y nos

dejan dos tareas en vez de una, a saber, tomar ciertas cosas y apetecer otras, en lugar de incluir ambos fines en uno solo”. *(*Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.3.4 = Cicerón, *De finibus* IV, 78-79 = Panecio 55 van Straaten

Cicerón critica el estoicismo: “Por lo tanto (pues ya es hora de concluir mi razonamiento), éste es, a mi juicio, el error más grave de tus amigos los estoicos, el creer que pueden mantener dos tesis contrarias. Pues ¿qué puede darse más contradictorio que afirmar al mismo tiempo que lo moral es el único bien y que el deseo de las cosas convenientes para la vida procede de la naturaleza? Así, cuando quieren mantener los principios que están de acuerdo con la primera opinión, caen en la doctrina de Aristón; cuando se apartan de ella, defienden, en realidad, lo mismo que los peripatéticos, aunque mantienen obstinadamente su propia terminología. Y al negarse a permitir que esta terminología les sea arrancada, consecuentemente acaban siendo más rudos, más ásperos y más duros, tanto en su lenguaje como en sus costumbres. Huyendo Panecio de esta pesadumbre y aspereza de los estoicos, desaprobó la acritud de sus sentencias y las espinas de su dialéctica, y se mostró más moderado en las opiniones y más claro en la expresión, teniendo siempre en los labios a Platón, a Aristóteles, a Jenócrates, a Teofrasto, a Dicearco, como lo declaran sus mismos escritos”. (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.3.5 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* V, 6, 10-14 = Posidonio 187 E. K.

“No contento con esto, Posidonio censura a Crisipo y a sus seguidores con mayor claridad y energía porque no exponen correctamente el fin. Afirma lo siguiente: ‘Algunos individuos descuidan este punto y convierten la expresión “vivir en coincidencia” en “hacer todo lo posible por mor de las cosas primarias acordes con la naturaleza”; en este medida, reelaboran la expresión para convertir en meta el placer o la ausencia de dolor o cosas semejantes. Pero la misma formulación implica una contradicción manifiesta, y nada bello y recto y que pueda dar lugar a la felicidad. Pues designa algo que acompaña necesariamente al fin, pero que no es el fin. En todo caso, esta formulación, si se la entiende correctamente, puede utilizarse para desbaratar las dificultades planteadas por los sofistas. Pero a este respecto en modo alguno puede utilizarse la fórmula ‘vivir en coincidencia con la experiencia de aquello acontece de acuerdo con el Todo de la naturaleza’, lo que equivale a: ‘vivir en coincidencia si ello no apunta empequeñocedoramente a obtener lo indiferente’. Tal vez esto fuera suficiente para mostrar el absurdo de aquello que Crisipo ha dicho en su interpretación del fin cómo puede uno vivir en coincidencia con la naturaleza. Pero yo creo que es mejor añadir lo que Posidonio escribió inmediatamente después de este pasaje: ‘Tan pronto como se ha visto la causa de la pasión, se disuelve este absurdo. Muestra los orígenes de los cuales proceden las tergiversaciones en aquello que debe buscarse y evitarse, establece los tipos de entrenamiento y resuelve las dificultades relativas al impulso que nace de la pasión”. (Trad. S. Mas).

4) Lo debido, adecuado o conveniente. Lo preferible.

G.II.4.1 = Diógenes Laercio VII, 107-110 = SVF III, 495 y 496

“Además dicen que el deber (lo adecuado, *kathêkon*) es el acto que tiene una defensa razonable, como lo que es adecuado en el curso de la vida, y eso se extiende también a las plantas y animales. Pues también en éstos puede advertirse los deberes.

Zenón fue el primero en darle el nombre de *kathêkon* (lo adecuado, el deber), siendo su denominación derivada de *katà tinas hékein* (alcanzar o incumbir a algunos). Es la acción que por sí misma es afín (*oikeîon*) a las disposiciones de la naturaleza. Pues de los actos realizados por un impulso, los unos son adecuados, y otros en contra de lo adecuado, y otros ni adecuados ni en contra de lo adecuado.

Adecuados, desde luego, son todos aquellos que la razón decide realizar, como es el honrar a los padres, hermanos, patria y rodearse de amigos. Al margen de lo adecuado, está todo lo que no decide la razón, como son actos tales como abandonar a los padres, despreciar a la patria y los parecidos. Y no son adecuados ni están en contra de lo adecuado todas aquellas acciones que la razón ni elige ni prohíbe, como recoger paja, tener un punzón de escribir o un estrígilo, y los semejantes a éstos.

Y unos actos son adecuados sin influencia de las circunstancias, y otros circunstancialmente. Así en cualquier circunstancia son adecuados los siguientes: cuidarse de la salud, de los sentidos y lo semejante. Por una circunstancia pueden serlo el mutilarse uno mismo o el arrojar por la borda la fortuna propia. De modo paralelo sucede en los actos contra lo adecuado.

Además, de los deberes, los unos son adecuados siempre y los otros no siempre. Así, siempre es adecuado el vivir de acuerdo con la virtud, y no siempre el preguntar, responder, pasear y lo semejante. El mismo cálculo se aplica a los actos en contra de lo adecuado. Y también en las cosas intermedias es posible un cierto deber; por ejemplo, que los niños obedezcan a los pedagogos". (Trad. C. García Gual).

G.II.4.2 = Cicerón, *De fin.* III, 22 = SVF III, 497

Habla el estoico Catón: "Pero, como lo que he llamado deberes tienen su origen en los impulsos primarios de la naturaleza, es necesario referirlos a estos impulsos, de suerte que puede decirse con justicia que todos los deberes se ordenan a conseguir los principios de la naturaleza, mas no porque en esto se encuentre el supremo bien, puesto que en las primeras inclinaciones de la naturaleza está presente la acción moral, ya que ésta es una consecuencia y, como he dicho, se origina después. Esa acción es, sin embargo, conforme a la naturaleza y nos incita a desearla mucho más que todas las cosas que nos atraían antes. Pero en esto hay un error que se debe eliminar inmediatamente, para que nadie crea que hay dos últimos bienes. Pues, así como si alguien se propone dirigir una pica o una flecha hacia un blanco determinado, lo mismo que nosotros hablamos del último bien, así él debe hacer todo lo posible para dar en el blanco: en un ejemplo como éste, el tirador debe intentarlo todo para dar en el blanco y, sin embargo, es la acción de intentarlo todo para alcanzar su propósito lo que corresponde a lo que nosotros, referido a la vida, llamamos supremo bien; en cambio, el dar en el blanco es algo, por así decirlo, que merece ser elegido, pero no deseado por sí mismo". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.4.3 = Séneca, *ad Luc.* 95, 57 = SVF III, 517

"La acción no será recta si no fuere recta la voluntad, porque de la voluntad procede la acción. A su vez la voluntad no será recta si no fuere recta la disposición del alma, porque de ésta procede, en efecto, la voluntad. Mas la disposición del alma no será la óptima si no ha conocido las leyes de la vida entera y apreciado qué es lo que debe juzgar de cada cosa". (Trad. I. Roca Meliá).

G.II.4.4 = Filón de Alejandría, *De Cherubim* 14-15 = SVF III, 513

"Muchas veces lo que es conveniente no es realizado convenientemente, y lo que es contrario al deber a veces se hace conforme al deber. Por ejemplo, la devolución de un depósito, cuando tiene lugar no por una intención sana, sino o para perjuicio del que lo recibe o para tender la trampa del no reconocimiento de un crédito mayor, es una acción conforme al deber, pero que no es ejecutada convenientemente. En cambio, que el médico no haya dicho la verdad al enfermo cuando ha decidido purgar, cortar o quemar en beneficio del paciente, para que, por haber prejuzgado cosas terribles, no rehúse la terapéutica, o, por estar muy débil, no desfallezca ante ella, o que el sabio haya mentido a los enemigos por la salvación de la patria, por haber tenido miedo de que por decir la verdad se refuerce la posición de sus adversarios, no es una acción conforme al deber, pero es realizada cómo conviene". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.4.5 = Estobeo, *Ecl.* V, 906, 18-907, 5 = SVF III, 510

"El que progresa hacia lo más alto, dice [Crisipo], realiza enteramente todos los deberes y no deja a un lado ninguno. Sostiene que la vida de éste no es en modo alguno feliz, sino que la felicidad le sobreviene cuando las acciones intermedias por si mismas hayan obtenido la firmeza y adquirido una solidez continua y propia". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.4.6 = Estobeo II, 84, 18-85, 11 = SVF III, 128

"De las cosas que tienen valor, unas tienen mucho y otras poco. De modo similar, también, de las que carecen de valor, una tienen mucha carencia y otras poca. Así pues, las que tienen mucho valor se las llama 'preferibles', y las que tienen mucha carencia de valor 'no preferibles', habiendo sido Zenón el primero en poner estas denominaciones a las cosas. Sostienen que es preferible aquello que, siendo indiferente, lo elegimos teniendo a la razón como guía. El mismo razonamiento se aplica a lo no

preferible, y los ejemplos son los mismos por analogía. Lo preferible, al tener un lugar y un valor inmediatamente inferior, está de algún modo próximo a la naturaleza de los bienes; pues tampoco, en palacio, el rey se cuenta entre los preferibles, sino los que están situados detrás de él. Las cosas preferibles se dicen tal, no porque contribuyan a la felicidad y ayuden a alcanzarla, sino porque es necesario elegirlas en relación con las no preferibles". (Trad. L. Maldonado Villena).

G.II.4.7 = Estobeo II, 96, 18-97, 14 = SVF III, 501 y 502

"Y, además, postulan que los actos, unos son acciones rectas, otros faltas, otros ni una cosa ni la otra; acciones rectas son las de este tipo: ser prudente, ser continente, hacer justicia, alegrarse, obrar bien, regocijarse, pasear prudentemente y todas cuantos cosas se llevan a cabo según la recta razón. Faltas son: el obrar insensatamente, vivir licenciosamente, cometer injusticias, estar triste, sentir miedo, robar y, en suma, cuantas se llevan a cabo contra la recta razón; ni acciones rectas ni faltas, las de este tipo: hablar, preguntar, responder, pasear, viajar y las similares a éstas.

Todas las acciones rectas son justas, conforme a la ley, moderadas, bienes totales, prácticas buenas, felices, hechas a propósito y convenientes; no son, además, ciertamente, rasgos de prudencia, sino solamente las acciones procedentes de la prudencia; e igualmente respecto a las demás virtudes, aunque no sean mencionadas, por ejemplo, rasgos de templanza, las procedentes de la templanza, rasgos de justicia, las procedentes de la justicia. Las faltas procedentes de los vicios contrarios, son actos injustos, contrarios a la ley e irregularidades". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.4.8 = Cicerón, *De fin.* III, 22 = SVF III, 18

"Pero, como los llamados deberes tienen su origen en los impulsos primarios de la naturaleza, es necesario referirlos a estos impulsos, de suerte que puede decirse con justicia que todos los deberes se ordenan a conseguir los principios de la naturaleza, mas no porque en esto se encuentre el supremo bien, puesto que en las primeras inclinaciones de la naturaleza está presente la acción moral, ya que ésta es una consecuencia y, como he dicho, se origina después. Esa acción es, sin embargo, conforme a la naturaleza y nos incita a desearla mucho más que todas las cosas que nos atraían antes. Pero en esto hay un error que se debe eliminar inmediatamente, para que nadie crea que hay dos últimos bienes. Pues, así como si alguien se propone dirigir una pica o una flecha hacia un blanco determinado, lo mismo que nosotros hablamos del último bien, así él debe hacer todo lo posible para dar en el blanco: en un ejemplo como éste, el tirador debe intentarlo todo para dar en el blanco y, sin embargo, es la acción de intentarlo todo para alcanzar su propósito lo que corresponde a lo que nosotros, referido a la vida, llamamos supremo bien; en cambio, el dar en el blanco es algo, por decirlo así, que merece ser elegido, pero no deseado por sí mismo". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

5) Acciones erradas, acciones perfectas y acciones intermedias. El progreso moral.

G.II.5.1 = Diógenes Laercio VII, 120-121 = SVF III, 527

"Otra de sus tesis es que los pecados son iguales, según dicen Crisipo en el libro cuarto de sus *Investigaciones morales*, y Perseo y Zenón. Pues como una verdad no lo es más que otra verdadera, y tampoco una mentira lo es más que otra mentira, así tampoco un engaño lo es más que otro engaño, ni un pecado más que otro pecado. Igualmente el que se halla distante cien estados de Canobo y el que está a uno están ausentes de Canobo; de igual modo tanto el que peca más como el que peca menos están por igual alejados de lo recto. No obstante Heraclides de Tarso, discípulo de Antípatro de Tarso, y Atenadoro dicen que los pecados son desiguales". (Trad. C. García Gual).

G.II.5.2 = Estobeo II, 106, 21 = SVF III, 528

"Sostienen que todas las faltas son iguales, pero no semejantes. Como de una fuente, en efecto, proceden del vicio, siendo el juicio el mismo en todas las faltas; pero, diferenciándose a causa del principio externo las acciones intermedias sobre las que los juicios se llevan a término, las faltas llegan a ser diferentes en cualidad. Podrías conseguir un ejemplo claro de lo manifestado si atiendes a esto: toda mentira, en efecto, resulta por igual mentira, pues no existe una que mienta más que otra; pues, el decir que siempre es de noche es una mentira, como lo es decir que vive el hipocentauro; y no es mayor

mentira haber dicho lo uno que lo otro; pero la mentira no es por igual mentira, ni los mentirosos son por igual mentirosos. Tampoco es posible cometer faltas mayores y menores, pues toda falta se lleva a la práctica por error. Aún más, no tiene lugar una acción recta mayor y mejor, pero sí una falta mayor y menor; en efecto, todas las acciones rectas son perfectas, porque no pueden ser superiores ni inferiores a otras". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.5.3 = Diógenes Laercio VII, 127 = SVF III, 536

"Sostienen la tesis de que no hay ningún intermedio entre la virtud y el vicio, mientras que los peripatéticos dicen que hay un intermedio entre la virtud y el vicio: el progreso moral. Pues dicen que así como un palo ha de estar recto o torcido, así uno es justo o injusto, y no más justo o más injusto, y en las demás virtudes de modo semejante". (Trad. C. García Gual).

G.II.5.4 = Cicerón, *De fin.* III, 48 = SVF III, 530

Habla el estoico Catón: "Pues, así como los que están sumergidos en el agua no pueden respirar, tanto si distan un poco de la superficie y casi están a punto de emerger como si se encuentran en el fondo, ni el cachorro que está ya pronto a tener vista ve más que el que acaba de nacer, de la misma manera el que ha avanzado un poco hacia el estado de virtud no es menos miserable que el que no ha avanzado nada". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.5.5 = Porfirio, *Ad Hor. Serm.* I, 2, 26 = SVF III, 533

"Niega, siguiendo la opinión de los estoicos que postulan que todas las faltas son iguales, que haya diferencia entre cometer una falta en la persona de una madre de familia, de una doncella o de una adúltera; y, en efecto, no tienen en consideración la magnitud de la falta cometida, sino la intención del que la comete". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.5.6 = Estobeo, II, 107, 14 = SVF III, 366

"Y sobre el que tiene buenas disposiciones, e incluso sobre el noble, unos de los de la escuela fueron llevados a decir que todo sabio es un hombre de tal índole, pero otros, no. Unos, en efecto, creen que no sólo por naturaleza se llega a tener buenas disposiciones para la virtud, sino que también quien las llega a poseer por preparación, y aceptan lo que se dice en los proverbios: *con el paso del tiempo la práctica se establece en la naturaleza* [frg. 227 Nauck]. Lo mismo creyeron también sobre la nobleza de espíritu, de modo que la buena disposición es, en general, un estado por naturaleza, o un estado según el cual algunos son aptos para la virtud; la nobleza de espíritu es un estado por nacimiento o preparación apropiado para la virtud". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.5.7 = Filón de Alejandría, *De sacrf. Abel et Cain* 115, 294, 4 = SVF III, 505

"Y digo estas cosas no en relación con las virtudes, sino en relación con las artes intermedias y aquellas otras que, siendo necesarias para el cuidado del cuerpo y la abundancia de bienes externos, se practican. Puesto que el esfuerzo relativo a las cosas buenas y perfectamente honestas, es suficiente por sí mismo para ser útil a los que hacen uso de él, en cambio cuantas cosas están fuera de la virtud son todas inútiles, si no se alcanza el objetivo". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.5.8 = Porfirio, *In Aristot. categ.* 127, 29 = SVF III, 525

"Otros consideran que ciertos estados y los actos de tal clase conforme a ellos no admiten el más y el menos, como las virtudes y los actos de tal clase conforme a ellas, pero que otros estados y actos de tal clase admiten aumento y disminución, como todas las artes intermedias y los actos de tal clase conforme a ellas. De esta opinión son los estoicos". (Trad. F. Maldonado Villena).

6) Consideraciones críticas sobre la concepción estoica del progreso moral

G.II.6.1 = Cicerón, *De fin.* IV, 75-77 = SVF III, 531

Cicerón crítica las tesis estoicas: “Los pecados son iguales. ¿Cómo es posible? Porque no hay nada más moral que lo moral ni más vergonzoso que lo vergonzoso. Pero sigamos, pues sobre esto hay gran discrepancia. Veamos aquellos argumentos particulares en pro de la igualdad de todos los pecados. ‘De la misma manera –dice- que en un conjunto de liras, si ninguna tiene las cuerdas bien tensas para poder conservar la armonía, todas disonarán igualmente, así también los pecados, puesto que disuenan, disuenan igualmente; son por lo tanto iguales’. Aquí nos engaña la ambigüedad. Es posible que todas las liras estén igualmente destensadas, pero de aquí no se sigue que sea igual su falta de tensión. Por tanto, esa comparación no prueba nada. En efecto, si decimos que todas las avaricias son igualmente avaricias, no se sigue también que lo sean en el mismo grado. ‘Así como el piloto –dice- falta a su deber lo mismo si causa la pérdida de una nave cargada de paja o cargada de oro, así delinque igualmente el que maltrata a su padre que el que maltrata a un esclavo’. ¡Cómo es posible no comprender que la carga que transporta un navío no tiene nada que ver con el arte de navegar! Que lleve oro o lleve paja nada importa para pilotar bien o mal. En cambio, la diferencia entre un padre y un esclavo, todos pueden y deben comprenderla. Por consiguiente, en el arte de la navegación no importa nada, pero en el cumplimiento del deber importa mucho la naturaleza de la falta. E incluso en el caso del piloto, si la nave se ha perdido por negligencia, la falta es más grave en el caso del oro que en el de la paja. Pues en todas las artes creemos que debe darse la que se denomina prudencia general, que deben tener todos cuantos estén al frente en cualquier profesión. De manera que ni siquiera en este ejemplo son iguales las faltas.

Insisten, sin embargo, y no se rinden. Puesto que todo pecado, dicen, procede de debilidad e inestabilidad, y estos defectos son igualmente grandes en todos los necios, se deduce necesariamente que todos los pecados son iguales. Como si en verdad pudiera concederse que los vicios son de igual magnitud en todos los necios y que tuvo la misma debilidad e inestabilidad Lucio Túbulo que el famoso Publio Escévola, promotor de la ley que condenó a aquél; y como si tampoco hubiera ninguna diferencia entre las cosas mismas en que se delinque, de manera que, en la medida en que sean mayores o menores, también serán mayores o menores los delitos cometidos”. (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.6.2 = Plutarco, *Quomodo quis in virt. sent. prof.* 78 f = SVF III, 535

“Pero aquellos [los estoicos] que no ajustan sus doctrinas a los hechos, sino que, al intentar por la fuerza poner de acuerdo los hechos, en contra de su propia naturaleza, con sus propias hipótesis, han llenado la filosofía de muchas dificultades. La más grande de todas es la hipótesis que sitúa a todos los hombres, excepto el perfecto, en una única maldad general, por la cual el progreso mencionado se ha convertido en un enigma, pues está muy cerca de la necedad más grande, y presenta a todos los que no se han liberado al mismo tiempo de todas las pasiones y vicios llevando todavía una vida desgraciada, como la de los que no se han desprendido de ninguno de sus peores vicios. Ciertamente, éstos se refutan a sí mismos cuando consideran igual la injusticia de Arístides y la de Falaris, la cobardía de Brásidas y la de Dolón, y si, ¡por Zeus!, piensan que la arrogancia de Platón no se diferencia, en modo alguno, de la de Meleto, y mientras en su vida y en sus obrar se apartan y huyen de estos últimos como de personas despiadadas, se sirven, en cambio, de aquéllos como de hombres dignos de la mayor consideración, confiándoles sus asuntos más importantes”. (Trad. C. Morales Otal y J. García López).

G.II.6.3 = Plutarco, *Quomodo quis in virt. sent. prof.* 78 f = SVF III, 535

“Pero aquellos [los estoicos] que no ajustan sus doctrinas a los hechos, sino que, al intentar por la fuerza poner de acuerdo los hechos, en contra de su propia naturaleza, con sus propias hipótesis, han llenado la filosofía de muchas dificultades. La más grande de todas es la hipótesis que sitúa a todos los hombres, excepto el perfecto, en una única maldad general, por la cual el progreso mencionado se ha convertido en un enigma, pues está muy cerca de la necedad más grande, y presenta a todos los que no se han liberado a mismo tiempo de todas las pasiones y vicios llevando todavía una vida desgraciada, como la de los que no se han desprendido de ninguno de sus peores vicios. Ciertamente, éstos se refutan a sí mismos cuando consideran igual la injusticia de Arístides y la de Falaris, la cobardía de Brásidas y la de Dolón, y si, ¡por Zeus!, piensan que la arrogancia de Platón no se diferencia, en modo alguno, de la de Meleto, y mientras en su vida y en sus obrar se apartan y huyen de estos últimos como de personas

despiadadas, se sirven, en cambio, de aquéllos como de hombres dignos de la mayor consideración, confiándoles sus asuntos más importantes". (Trad. C. Morales Otal y J. García López).

G.II.6.4 = Plutarco, *De comm. not.* 1062 e-1063 c = SVF III, 539

"Así pues, cuando no desean renunciar a ninguna de las contradicciones de su doctrina, sino defender y sostener todas a la vez, a saber, que los que hacen progresos son insensatos y viciosos, que al volverse prudentes y virtuosos no se dan cuenta de ello, que existe una gran diferencia entre la prudencia y la insensatez, ¿de verdad te parece que garantizan admirablemente la coherencia de sus teorías? ¿Pero es que piensas que la garantizan aún más en sus acciones, cuando declaran que quienes no son sabios son todos igualmente viciosos e injustos y desleales y locos y luego, a su vez, a algunos de ellos, si se da el caso, los evitan por la calle o sienten aversión de su presencia, a otros ni le les dirigen la palabra al cruzarse con ellos, y a otros sin embargo les prestan dinero, les confían cargos, les dan a sus hijas en matrimonio? Porque, si dicen estas cosas en broma, ¡que dejen de mirarnos por encima del hombro! Pero si las dicen en serio y en el ejercicio de la filosofía, es contrario a las nociones comunes censurar y vilipendiar por igual a todos los hombres, pero tratar a unos como si fuesen mesurados y a otros como si fuesen los más malvados, quedarse boquiabiertos ante Crisipo y mofarse de Alexino, pero pensar que los hombres no son en absoluto más o menos insensatos los unos que los otros. 'Sí –dicen ellos-, pero, lo mismo que en el mar el que dista un codo de la superficie no se ahoga menos en absoluto que el que está hundido a quinientas brazas, del mismo modo los que se aproximan a la virtud no están menos sumidos en el vicio que los que se encuentran lejos de ella. Y, así como los ciegos son ciegos, por más que estén a punto de recobrar la vista en breve plazo, así los que hacen progresos morales, hasta tanto no alcancen la virtud, permanecen insensatos y perversos'. Pues bien, que quienes hacen progresos morales no son comparables a ciegos, sino a personas que tienen una visión menos aguda, ni a gente que se está ahogando sino nadando, e incluso cerca del puerto, ellos lo testimonian en persona a través de sus acciones. Pues no tratarían con consejeros, generales y legisladores si creyeran que son 'ciegos dirigentes', ni emularían los hechos y acciones y palabras y formas de vida de algunos, si vieron a todos igualmente ahogados por efecto de su locura y perversidad. Pero, si dejamos esto a un lado, debe causarte maravilla lo siguiente: que los estoicos ni siquiera saquen de sus propios ejemplos la lección de que han de abandonar a aquellos sabios suyos que lo son sin saberlo y no se enteran ni se dan cuenta de que han dejado de ahogarse, ven la luz del sol y, tras salir a flote del vicio, han recuperado el resuello". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.6.5 = Alejandro de Afrodisia, *De fato* 199, 14-22 = SVF III, 658

"Los que afirman una y otra vez que necesariamente llegamos a ser de este tipo [buenos o malos], y no nos dejan la posibilidad de hacer estas cosas o de no hacerlas, por medio de las cuales llegaríamos a ser tales (...) ¿cómo no estarán de acuerdo en que de todos los seres vivientes el hombre ha resultado ser por naturaleza el peor, en virtud del cual, afirman, que han sobrevenido las demás cosas, en la idea de que las llevará a cabo con vistas a su propia salvación? Pues si la virtud y el vicio son, según ellos, la una un bien, el otro un mal, y ningún otro ser viviente puede recibir ninguno de ellos, y la mayoría de los hombres son malos, y más bien se dice ellos que uno o dos han llegado a ser buenos, como si fuesen unos seres extraordinarios y antinaturales más raros que el ave Fénix de los etíopes, mientras que todos los malos por igual son semejantes entre sí, ya que en nada se diferencian unos de otros, sino que están fuera de sí por igual todos cuantos no son sabios ¿cómo no sería el hombre el ser más desafortunado de todos, al serle connaturales y asignados por la suerte el vicio y el estar fuera de sí?". (Trad. F. Maldonado Villena).

7) Lo indiferente

G.II.7.1 = Diógenes Laercio, VII, 104-109 = SVF III, 119, 495 y 496

"'Indiferente' es un término que se aplica en dos sentidos. En uno a las cosas que no contribuyen ni a la felicidad ni a la desdicha, como son riqueza, fama, salud, vigor y las parecidas. Pues es posible ser feliz sin ellas, si bien cuál sea el uso de ellas puede contribuir a la felicidad o la desdicha. En otro sentido se dicen indiferentes las cosas que no provocan ni atracción ni rechazo, como es el tener los pelos de la

cabeza proporcionados o excesivos, o extender y contraer el dedo, pero éstas ya no se califican de indiferentes en el sentido de las anteriores. Ya que aquéllas son provocadoras de atracción y de rechazo. Por lo cual unas son escogidas y las otras desechadas, mientras que las otras se presentan sin valor para una elección o un rechazo.

De las cosas indiferentes a unas las llaman 'preferibles', y a otras, 'rechazables'. Preferibles son las que tienen valor, y rechazables las que son de valor negativo. Definen el valor como, de un lado, una cierta contribución a una vida acorde consigo, que existe centrada en cualquier bien. Y, por otro lado, el valor es una cierta facultad intermedia o una utilidad secundaria, que aporta una ayuda para la vida acorde con la naturaleza. Por citar un ejemplo, la que aporta a la vida acorde con la naturaleza la riqueza, o la salud. Y además, existe el valor de cambio de algo apreciado, que puede fijar el experto en la materia; por citar un ejemplo, cuando se cambia un cargamento de cebada por uno de trigo más el mulo [que lo transporta].

Preferibles, por lo tanto, son las cosas que poseen valor; como, entre las cosas del alma, la nobleza natural, la habilidad artística, el progreso y otras semejantes; y, entre las del cuerpo, la vida, la salud, la fuerza, la buena constitución, la integridad, la belleza y las parecidas; y, entre las cosas externas, la riqueza, la fama, el origen noble y las semejantes. Y rechazables son, entre las cosas del alma, la torpeza, la inhabilidad y las semejantes; y, entre las corporales, la muerte, la enfermedad, la debilidad, la mala complexión, las mutilaciones, la fealdad y las semejantes; y entre las cosas externas, la pobreza, el deshonor, el linaje oscuro y las parecidas. Y las que no pertenecen a uno ni a otro grupo son las que no son preferidas ni rechazadas.

Las preferibles lo son más por sí mismas, otras con vistas a otras cosas, y otras por sí mismas y por otras cosas. Son preferidas por sí mismas la nobleza natural, el progreso y las semejantes. Con vistas a otros fines, la riqueza, el origen noble y las parecidas. Por sí mismas y por otros fines, la fuerza, la sensibilidad, la integridad del cuerpo. Por sí mismas en cuanto que son acordes con la naturaleza; por otras razones, porque proporcionan no pocas ventajas. De igual modo sucede en lo rechazable según el razonamiento paralelo.

Además dicen que el deber [*kathêkon*] es el acto que tiene una defensa razonable, como lo que es adecuado en el curso de la vida, y eso se extiende también a las plantas y animales. Pues también en éstos pueden advertirse los deberes.

Zenón fue el primero en darle el nombre de *kathêkon*, siendo su denominación de *katá tinas hékein* [alcanzar o incumbir a algunos]. Es la acción que por naturaleza es afín a las disposiciones de la naturaleza. Pues de los actos realizados por un impulso, los unos son adecuados, y otros en contra de lo adecuado, y otros ni adecuados ni en contra de lo adecuado.

Adecuados, desde luego, son todos aquellos que la razón decide realizar, como es el honrar a los padres, hermanos, patria y rodearse de amigos. Al margen de lo adecuado, está todo lo que no decide la razón, como son actos tales como abandonar a los padres, despreciar a la patria y los parecidos. Y no son adecuados ni están en contra de lo adecuado todas aquellas acciones que la razón ni elige ni prohíbe, como recoger paja, tener un punzón de escribir o un estrígilo, y los semejantes a éstos.

Y unos actos son adecuados sin influencia de las circunstancias, y otros circunstancialmente. Así en cualquier circunstancia son adecuados los siguientes: cuidarse de la salud, de los sentidos y lo semejante. Por una circunstancia [puede serlo], el mutilarse uno mismo o el arrojar por la borda la fortuna propia. De modo paralelo sucede en los actos contra lo adecuado.

Además, de los deberes, los unos son adecuados siempre y los otros no siempre. Así, siempre es adecuado el vivir de acuerdo con la virtud, y no siempre el preguntar, responder, pasear y lo semejante. El mismo cálculo se aplica a los actos en contra de lo adecuado. Y también en las cosas intermedias es posible un cierto deber; por ejemplo, que los niños obedezcan a sus pedagogos". (Trad. C. García Gual).

G.II.7.2 = Cicerón, *De fin.* III, 50-51 = SVF I, 365

"Se explica a continuación la diferencia de las cosas; pues, si dijéramos que no hay diferencia alguna, todo en la vida se confundiría, como lo confunde Aristón, y no se encontraría ninguna función o tarea para la sabiduría, puesto que no habría entre las cosas que se refieren a la manera de vivir absolutamente ninguna diferencia y no sería posible ninguna elección. Por eso, después de haber demostrado que sólo es bueno lo que es moral y sólo es malo lo vergonzoso, [los estoicos] determinaron que entre las cosas que no importan nada para la felicidad o infelicidad de la vida hay, sin embargo, alguna diferencia, de

modo que unas sean estimables, otras lo contrario y otras indiferentes. Dicen que, entre las estimables, algunas tienen bastante fundamento para ser preferidas a otras, como la salud, la integridad de los sentidos, la ausencia de dolor, la gloria, la riqueza y otras semejantes; otras, en cambio, no son de tal naturaleza; del mismo modo, entre las que no son estimables, unas merecen ser rechazadas, como el dolor, la enfermedad, la pérdida de los sentidos, la pobreza, la ignominia y otras semejantes, pero algunas no merecen tal rechazo. De aquí surgió aquello que Zenón llamó *proegménon* y a su contrario *apoproêgménon*, empleando en una lengua tan rica términos inventados y nuevos, lo cual a nosotros, en esta lengua pobre, no se nos permite; aunque tú sueles decir que ésta es incluso más rica. Pero no está fuera de propósito, para que se comprenda más fácilmente el significado de este término, exponer el método seguido por Zenón al crearlo.

Así como en la corte de un rey, expone, nadie dice que el propio rey ha sido promovido a su dignidad (pues es lo que significa *proêgménon*), sino que se dice de aquellos que están revestidos de algún honor y cuyo grado, por venir inmediatamente después, es el más próximo a la primacía regia, así en la vida no se da a las cosas que ocupan el primer lugar, sino a las que ocupan el segundo, el nombre de *proêgména*, es decir, 'ascendidas'; llamésmolas así, pues, así [será la traducción literal], o bien 'cosas promovidas' y 'postergadas' y, como dijimos antes, 'preferidas' o 'principales', y a las otras 'rechazadas'. Pues, una vez entendido el sentido, no debemos ser puntillosos en el uso de las palabras. Y, puesto que decimos que todo lo que es bueno ocupa el primer lugar, es necesario que lo que llamamos 'preferido' o 'principal' no sea ni bueno ni malo; lo definimos así: una cosa indiferente y de mediana estima; pues lo que los estoicos llaman *adiáphoron* a mí se me ocurre llamarlo 'indiferente'. No habría sido posible, en efecto, de ninguna manera o que entre las cosas que están en medio no quedara nada que fuera conforme y contrario a la naturaleza, o que, existiendo esto, no hubiera en tales cosas nada que fuera bastante estimable, o que, admitido esto, no hubiera algunas cosas 'preferidas'. Así pues, esta distinción está bien hecha e, incluso, para que pueda comprenderse mejor, añaden ellos el siguiente símil: si suponemos, dicen, que el fin y objeto último es echar el dado de manera que quede derecho, el dado que haya sido tirado de modo que caiga derecho tendrá cierta preferencia respecto al fin, y lo contrario el que quede de otra manera, y, sin embargo, aquella disposición preferible del dado no pertenecerá al fin del que he hablado; de la misma manera, las cosas que son 'preferidas' se refieren, ciertamente, al fin, pero no participan en absoluto de su esencia y naturaleza. Viene después esta otra división: que unos bienes sean, con relación al fin último, pertinentes (llamo así a los que denominan *teliká*; debemos decidirnos, como ya hemos admitido, a decir con varias palabras lo que no podemos expresar con una sola, a fin de que se entienda el concepto); otros, en cambio, eficientes, que los griegos llaman *poiêtiká*, y otros que tienen ambas características. De los pertinentes nada es bueno sino las acciones morales; de los eficientes, nada excepto la amistad; pero afirman que la sabiduría es pertinente y eficiente. En efecto, puesto que la sabiduría es una acción conveniente, se encuadra en aquel género que he llamado pertinente; y como, por otra parte, suscita y produce acciones morales, puede llamarse eficiente.

En cuanto a las cosas que llamamos 'preferidas', unas lo son por sí mismas; otras, por el efecto que producen, y otras, por ambas razones. Lo son por sí mismas, por ejemplo, cierta expresión del rostro y del semblante, el porte, el movimiento, en los cuales hay cosas preferibles y cosas rechazables; a otras se las llama preferidas porque producen algún resultado, como el dinero, y otras por ambas razones, como la integridad de los sentidos y la buena salud. En cuanto a la buena fama (pues lo que llaman *eudoxía* es mejor llamarlo aquí 'buena fama' que 'gloria'), Crisipo y Diógenes decían, por cierto, que, aparte su utilidad, no valía la pena alargar un dedo para alcanzarla, y yo estoy muy de acuerdo con ellos. Pero sus sucesores, no pudiendo hacer frente a las objeciones de Carnéades, afirman que la que he llamado buena fama merece por sí misma ser preferida y adquirida, y que es propio de una persona bien nacida y noblemente educada desear tener buena reputación ante sus padres, sus parientes e, incluso, ante los hombres honrados, y ello por la cosa misma, no por su utilidad. Y añaden que, así como deseamos asegurar el futuro de nuestros hijos, por ellos mismos, aunque sean póstumos, así también debemos velar por nuestra fama posterior a la muerte, por ella misma, prescindiendo de toda utilidad.

Pero, aunque digamos que el único bien es lo moral, sin embargo es conforme a nuestros principios realizar lo conveniente, aunque no coloquemos lo conveniente en el número de los bienes ni en el de los males. Pues hay en estas cosas algo plausible y de tal naturaleza que puede darse explicación de ello, de modo que es siempre posible dar razón de una acción realizada de una manera plausible; y conveniente es lo que se hace de tal modo que pueda darse de lo hecho una razón plausible; de lo cual se deduce que lo conveniente es una cosa intermedia, que no se incluye ni entre los bienes ni entre sus

contrarios. Y, puesto que en esas cosas que no están ni entre las virtudes ni entre los vicios hay, sin embargo, algo que puede ser útil, no conviene suprimirlo. Y es también del mismo género cierto tipo de acciones que son de tal naturaleza que la razón reclama que se cumpla y haga alguna de dichas cosas. Ahora bien, lo que se ha realizado conforme a la razón es lo que llamamos conveniente; por eso, lo que llamamos conveniente es del género de las cosas que no se deben incluir ni entre los bienes ni entre sus contrarios". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.7.3 = Sexto Empírico *Adv. Math.* XI, 59-67 = SVF I, 361

"[Los estoicos] creen que el término 'indiferente' tiene tres sentidos. Según uno, es indiferente aquello que no suscita ni afección ni desafección, por ejemplo, que el número de las estrellas o de los pelos de la cabeza sea par o impar. En otro sentido, es indiferente aquello que suscita afección y desafección, pero no más a favor de esta cosa que a favor de esta otra, por ejemplo, en el caso de dos dracmas indistinguibles por su acuñación y su brillo, cuando uno debe elegir entre uno de los dos, pues la inclinación se dirige a elegir uno de los dos, pero no más uno que otro. En tercer y último sentido, dicen, es indiferente lo que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad. En este sentido, dicen, son indiferentes la salud, la enfermedad, todo lo corporal y la mayor parte de las cosas externas, porque no atañen ni a la felicidad ni a la infelicidad. Pues aquello que puede usarse bien o mal es indiferente. La virtud sólo puede usarse bien, el vicio sólo mal, mientras que la salud y lo corporal pueden usarse tan pronto bien tan pronto mal. Por ello son indiferentes. Además, dicen que de las cosas indiferentes unas son preferibles, otras rechazables y otras ni preferibles ni rechazables; preferible es aquello que tiene un valor considerable, rechazable, lo que tiene un disvalor considerable, y ni preferible ni rechazable sería, por ejemplo, estirar o encoger el dedo, y todo lo que es similar. Entre las cosas preferibles se encuentran la salud, la fuerza y la belleza, la riqueza, el honor y cosas semejantes; entre las rechazables la enfermedad, la pobreza, el dolor y cosas semejantes. Esto decían los estoicos.

Pero Aristón de Quíos decía que la salud y las cosas semejantes no son un indiferente preferible, pues decir que son un indiferente preferible es lo mismo que tenerlas por un bien, y que la diferencia reside sólo en las palabras. Pues, en general, lo indiferente que se sitúa entre la virtud y el vicio no muestra diferencia alguna, y nada es preferible o rechazable por su propia naturaleza, sino en virtud de las diferentes circunstancias que se presentan en cada ocasión; de este modo, nada preferible tiene que serlo inevitablemente, ni nada rechazable tiene que ser rechazable necesariamente. Si, por ejemplo, los sanos tienen que servir al tirano y, por ello, pierden la vida, mientras que los enfermos se libran de este servicio y, por tanto, también de la muerte, en esta ocasión el sabio preferirá la enfermedad a la salud. De este modo, ni la salud es preferible en todo caso, ni la enfermedad rechazable". (Trad. S. Mas).

8) Lo útil y lo honesto

G.II.8.1 = Cicerón, *De Off.* III, 2, 7-3, 14 = Panecio 35 van Straaten

"Panecio, pues, que sin género de duda escribió con más diligencia que nadie en torno a los deberes y a quien yo sigo como guía principal en mi trabajo, corrigiéndole en algún punto, consideró tres cosas en las que los hombres suelen deliberar y consultar sobre los deberes; una cuando dudan si es honesto o torpe lo que van a ejecutar; la otra, si es útil o inútil; y la tercera, cómo han de comportarse si aquello que presenta aspecto de honesto no se compadece bien con lo que parece útil. Disertó sobre los dos puntos primeros en sus tres libros, prometiendo que escribiría luego sobre el tercero; pero no cumplió la promesa (...) No soy del parecer de los que dicen que Panecio dejó este punto no por olvido, sino con plena conciencia, y que no podía escribir de tal cosa porque nunca podía estar en contradicción lo honesto con lo útil (...).

Por lo tanto, no puede dudarse de la intención de Panecio; de lo que quizá sí puede disputarse es si la introducción de esta tercera parte al tratado de las obligaciones fue acertada o no. Porque ya sea que sólo lo honesto es bueno, como piensan los estoicos; o que lo honesto es el sumo bien, de tal forma bueno, a juzgar de vuestros peripatéticos, que todo lo colocado en el otro platillo de la balanza apenas tiene valor el más mínimo, es cierto que la utilidad nunca puede estar en conflicto con la honestidad. Así pues, Sócrates acostumbraba a execrar a los primeros que habían separado por un falso concepto de la

mente estos elementos unidos indisolublemente por la naturaleza. Los estoicos le asisten de tal forma que piensan que todo lo honesto es útil, y que no hay cosa útil que no sea honesta a la vez.

Si Panecio fuera un hombre que dijera que la virtud hay que practicarla porque es causa de utilidad como los que defienden que las cosas son deseables por el placer o por la carencia de dolor, podría decir que la utilidad en ocasiones es opuesta a la honestidad. Pero como Panecio es un filósofo que juzga como únicamente bueno lo honesto y lo que se opone a lo honesto como una cierta apariencia de utilidad, que cuando acompaña a la vida no la hace mejor, ni peor cuando la deja, parece que no debió introducir una discusión en la que compara lo que a su juicio parece útil con lo que efectivamente es honesto.

Porque el sumo bien, según los estoicos, que no es otra cosa que el vivir conforme a la naturaleza, significa esto: estar siempre de acuerdo con la virtud, y las demás cosas que son conforme a la naturaleza escogerlas en cuanto no se oponen a la virtud. Siendo esto así, piensan algunos [estoicos] que esta comparación no debió proponerse ni debió haberse presentado enseñanza alguna sobre este punto. Mas lo que propia y verdaderamente se llama honesto se encuentra solamente en los sabios y no pueden separarse en forma alguna de la virtud; pero, en quienes no reside la sabiduría perfecta, tampoco puede residir en absoluto aquel tipo de honestidad absoluta, mas sí ciertas semejanzas de la honestidad.

Estos deberes de los que escribo en estos tres libros [*Sobre los deberes*], los estoicos los llaman ‘medios’, son comunes a todos y de aplicación muy extensa. Muchos consiguen observarlos por la bondad de su carácter y con el progreso en el estudio. Pero el deber que ellos llaman ‘recto’ es perfecto y absoluto como ellos dicen, encierra todos los requisitos, y nadie más que el sabio puede alcanzarlo”. (Trad. J. Guillén Cabañero).

9) Definición y características de la virtud

G.II.9.1 = Anónimo, *In Aristot. Ethic. Nicom.* (comm. graec. XX) 128, 5 = SVF III, 201

“Ha de saberse que también antes de los estoicos existía esta opinión, que hace residir las virtudes en la imperturbabilidad”. (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.9.2 = Cicerón, *Tusc.* IV, 34 = SVF III, 198

“Dado que, como en otras ocasiones, hemos hablado sobre la virtud y tendremos que hablar a menudo (pues las más de las cuestiones que tienen que ver con la vida y la moral se originan de la fuente de la virtud), dado, pues, que la virtud es una disposición del alma a la concordia y coherencia consigo misma, logrando que quienes la poseen sean dignos de elogio y siendo ella misma laudable de por sí y sin ayuda ajena, independientemente de su utilidad, de ella proceden la belleza moral de las intenciones, de los pensamientos y de las acciones y, en general, la recta razón, aunque la más breve definición de la propio virtud puede ser la de ‘recta razón’. A esta virtud, pues, se opone la inmoralidad (así, en efecto, en vez de malicia, prefiero llamar a lo que los griegos denominan *kakía*, pues la malicia es el nombre de un determinado vicio, mientras que la inmoralidad se refiere a todos), de la inmoralidad se suscitan las perturbaciones, que, como poco antes he dicho, son movimientos agitados y vehementes del alma, opuestos a la razón y muy enemigos de la tranquilidad mental y vital”. (Trad. M. Mañas Núñez).

G.II.9.3 = Cicerón, *De fin.* III, 38-39 = SVF III, 41

Habla el estoico Catón: “Pues nada está tan fuera de duda como el principio de que lo moral debe buscarse por sí mismo y, de igual modo, por sí mismo debe evitarse lo vergonzoso. Ahora bien, establecido aquello de lo que antes hemos hablado, que sólo es bueno lo que es moral, necesariamente se comprende que lo que es moral debe estimarse en más que los bienes secundarios que produce. Por otra parte, cuando decimos que hay que huir de la necedad, de la cobardía, de la injusticia y de la intemperancia por las consecuencias que de ellas resultan, no hay nada en nuestras palabras que pueda parecer contrario al principio ya establecido de que sólo es malo lo que es inmoral, porque esas consecuencias no se refieren a perjuicios del cuerpo, sino a acciones vergonzosas procedentes de los vicios (pues prefiero llamar ‘vicios’ y no ‘malicias’ a lo que los griegos llaman *kakíai*)”. (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.9.4 = Séneca, *ad Luc.* 76, 9-10 = SVF III, 200a

"En el hombre, ¿qué es lo mejor? La razón: por ella aventaja a los animales y sigue de cerca a los dioses. La razón consumada constituye, por tanto, su bien propio. Las restantes cualidades las posee en común con los animales y las plantas. (...) ¿Qué es lo específico en el hombre? La razón. Cuando ella es recta y cabal sacia la felicidad del hombre. Luego si todo ser cuando lleva su bien propio a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza, si el bien propio del hombre es la razón, cuando el hombre ha llevado ésta a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza. Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad". (Trad. I. Roca Meliá).

G.II.9.5 = Séneca, *ad Luc.* 31, 8 = SVF III, 200

"A este esfuerzo hay que añadir, para que la virtud sea perfecta, un equilibrio y una constante en la vida del todo conforme consigo misma, objetivo irrealizable si no acompaña el saber y la ciencia que nos enseña lo humano y lo divino". (Trad. I. Roca Meliá).

G.II.9.6 = Diógenes Laercio, VII, 127-128 = SVF III, 536, 237 y 40d

"Respecto a la virtud, Crisipo dice que puede perderse, y Cleantes que no puede perderse. El uno la considera perecedera en la embriaguez y en la melancolía, y el otro inalienable a causa de la firmeza de las aprehensiones mentales. Y la virtud es digna de ser elegida por sí misma. Pues nos avergonzamos de aquello en que nos portamos mal, como si supiéramos que sólo es bueno lo bello. Y es autosuficiente para la felicidad, como dice Zenón, y Crisipo en el libro primero de *Sobre las virtudes* y Hecatón en el libro segundo de *Sobre los bienes*. 'Pues si –dice- la magnanimidad es suficiente para elevar a alguien por encima de todo, y es una parte de la virtud, también la virtud es autosuficiente para la felicidad, despreciando todos los escollos aparentes". No obstante Panecio y Posidonio dicen que la virtud no es autosuficiente, sino que afirman que hay necesidad además de salud, fortuna y vigor.

Opinan los estoicos que en todo momento hay que servirse de la virtud, como dicen Cleantes y los suyos. Pues la virtud no puede perderse y el hombre de bien se sirve en toda ocasión de su alma, que es perfecta. Lo justo existe por naturaleza y no por convención, así como también la ley y el recto razonamiento, según dice Crisipo en su obra *Sobre lo bello*". (Trad. C. García Gual).

G.II.9.7 = Estobeo, II, 65, 8 = SVF I, 566

"Pues todos los hombres, según Cleantes, tienen por naturaleza tendencias hacia la virtud". (Trad. A. J. Cappelletti).

G.II.9.8 = Diógenes Laercio VII, 89-92 = SVF III, 39 y 223

"La virtud es una disposición concorde. Y es digna de elegirse por sí misma, no por algún terror o esperanza o alguna de las cosas externas. En ella misma está la felicidad, cuando existe en un alma formada para la armonía durante toda la vida. Pero el animal racional se pervierte, unas veces a causa de las seducciones de las cosas externas, y otras por la influencia de las circunstancias. Porque la naturaleza produce impulsos no pervertidos.

La virtud es, en general, una cierta perfección en cualquier cosa, por ejemplo, en una estatua. La hay no intelectual, como la salud, y la intelectual, como la prudencia. Dice, pues, Hecatón en el primer libro *Sobre las virtudes* que son científicas y especulativas las que tienen su constitución intelectual, como la prudencia y la justicia; no intelectuales son las que son consideradas en paralelismo de las constituidas sobre base intelectual, como la salud y la fuerza. Pues parece que la salud acompaña y se extiende paralela a la templanza, como la fuerza acompaña a la buena construcción de un arco.

Se llaman no intelectuales porque no requieren el asentimiento, sino que se encuentran también en gentes de poco valor, como la salud o el valor. Prueba de que la salud existe realmente, dice Posidonio en el libro primero de su *Tratado de Ética*, es el que los individuos en torno a Sócrates, Diógenes y Antístenes estén en progreso hacia ella. También el vicio existe por ser lo opuesto a la virtud. Y que ésta es enseñable, me refiero a la virtud, lo afirma también Crisipo en el primer libro de *Sobre el fin*, y Cleanes y Posidonio en sus *Protrépticos*, y Hecatón. Que es enseñable, por lo demás, está claro por el hecho de que algunos malos se vuelven buenos.

Panecio, desde luego, dice que hay dos virtudes, la teorética y la práctica. Otros distinguen la lógica, la física y la ética, Los del círculo de Posidonio señalan cuatro, y los de Cleantes y Crisipo y Antípatro, más. En cambio, Apolófanes dice que hay sólo una, la prudencia.

De las virtudes, unas son primarias, y otras están subordinadas a ésas. Primarias son las siguientes: prudencia, valentía, justicia y templanza. Y como especies de éstas están la magnanimidad, la continencia, la paciencia, la perspicacia y el buen consejo. Así que la prudencia es el conocimiento de los bienes y los males y las cosas indiferentes. La valentía es el conocimiento de lo que hay que elegir y lo que hay que temer y lo ambiguo. La justicia ...

La magnanimidad es el conocimiento o el hábito que eleva por encima de las circunstancias en general, tanto las malas como las buenas. La templanza es una disposición invencible a seguir la recta razón, o bien una disposición que no pueden vencer los placeres. La paciencia es la ciencia o el hábito de las cosas en las que hay que mantenerse firme, o no, y de las neutras. La perspicacia es la disposición para descubrir al punto nuestro deber. El buen consejo es la ciencia que advierte qué cosas hacer y cómo, para actuar convenientemente.

De modo semejante también de los vicios los unos son primarios, y los otros, subordinados. Por ejemplo la insensatez, la cobardía, la injusticia y la intemperancia están entre los primeros; la incontinencia, la estupidez y la mala intención entre los secundarios. Los vicios son ignorancias de aquellas cosas cuyo conocimiento forma las virtudes". (Trad. C. García Gual).

G.II.9.9 = Séneca, *ad Luc.* 120, 8

"Añadiré algo que acaso te parezca sorprendente: en ocasiones el vicio presenta la apariencia de la virtud y el bien supremo resalta a causa de su contrario. En efecto, como sabes, hay vicios vecinos de las virtudes, y hasta los hombres depravados e inmorales ofrecen un remedo de honestidad". (Trad. I. Roca Meliá).

10) Virtud y felicidad

G.II.10.1 = Aulo Gelio XVIII, 1, 1-14 = SVF III, 56

"Tenía Favorino dos amigos que eran filósofos bastante conocidos en Roma. Uno de ellos era seguidor de la doctrina peripatética, el otro de la estoica. En cierta ocasión, hallándose ambos en Ostia en compañía de Favorino, fui testigo de un debate en el que cada uno de ellos defendió con calor y vehemencia su propia postura. Paseábamos por la playa al atardecer de un día de comienzos de la primavera.

El estoico opinaba que el hombre sólo podía lograr la vida feliz con la virtud del alma y que la desgracia suprema era el fruto únicamente de la maldad, aunque todos los bienes restantes, llamados materiales y externos, estuvieran al margen de la virtud y vinculados a la maldad. A su vez, el peripatético admitía, ciertamente, que la vida desgraciada eran tan sólo fruto de los vicios del alma y de la maldad, pero opinaba que la virtud, por sí sola, no bastaba en modo alguno para satisfacer todos los requisitos de una vida feliz, pues la integridad y salud corporal, un decoroso grado de belleza, el patrimonio familiar, la buena reputación y todos los demás bienes corporales y patrimoniales parecían necesarios para lograr una vida feliz.

En este punto protestaba el estoico, estimando que el otro mezclaba dos cosas distintas, y mostraba su extrañeza porque, si consideraba que la virtud y la maldad eran dos cosas opuestas y que igualmente opuestas lo eran la vida feliz y la desgraciada, no respetaba en cada uno de los casos la fuerza natural del elemento opuesto, sino que pensaba que la maldad sola bastaba para dar lugar a una vida desgraciada, mientras que para lograr una vida feliz no bastaba únicamente la virtud. Y argüía que era una gran incongruencia afirmar que en modo alguno puede resultar feliz una vida en que lo único que falta es la virtud y, a la vez, decir que una vida no puede ser feliz únicamente con la virtud, planteamiento en el que a la virtud ausente se le concede y atribuye una importancia que se le niega cuando se reclama su existencia.

Entonces, el peripatético, con mucha gracia, ¡voto a Hércules!, replicó: 'Contéstame a esto, por favor: ¿consideras que una ánfora de vino está completa cuando le falta un congio?'. 'En modo alguno –respondió el otro- puede decirse que sea cabalmente una ánfora de vino si le falta un congio'. Al oírlo, el

peripatético añadió: 'Por tanto, debe decirse que un solo congio hace una ánfora, puesto que, si le falta ese único congio, no hay una ánfora de vino y, si se añade, ya tenemos una ánfora. Pues, si es absurdo decir que un solo congio hace una ánfora, resulta igualmente absurdo decir que la vida resulta feliz con la sola virtud, pues, si falta la virtud, la vida jamás puede ser feliz'.

Entonces Favorino, mirando al peripatético, dijo: 'Esta pequeña argucia del congio de vino, que acabas de emplear, está registrada en los libros; pero, como sabes, debe considerarse más sofisma ingenioso que argumento sólido y verosímil. En efecto, la falta de un congio hace que el ánfora no tenga la medida justa; pero, cuando se le añade, ese congio por sí mismo no hace una ánfora, sino que la completa. En cambio, como dice éstos, la virtud no es un añadido, sino que ella sola por sí misma es como paradigma de la vida feliz y, por tanto, sólo ella la hace feliz, cuando existe'". (Trad. M. A. Marcos Casquero y A. Domínguez García).

G.II.10.2 = Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1042 a = SVF III, 55

"El vicio lo declara [Crisipo] esencia de la infelicidad cuando escribe y sostiene hasta la extenuación en todos sus libros de física y ética que vivir en el vicio es lo mismo que vivir en la infelicidad". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

11) Las distintas virtudes

G.II.11.1 = Estobeo II, 60, 9 = SVF III, 264

"De las virtudes, unas son primarias y fundamentales, otras subordinadas a éstas: primarias son cuatro: prudencia, templanza, valentía, justicia; la prudencia se refiere a los deberes; la templanza a los impulsos del hombres; la valentía a las pruebas que han de soportar; la justicia a los hechos distributivos. De las subordinadas a estas virtudes, unas están subordinadas a la prudencia, otras a la templanza, otras a la valentía, otras a la justicia. En efecto, a la prudencia están subordinadas: el buen consejo, la reflexión, la sagacidad, la sensatez, el tino, el ingenio; a la templanza: el buen orden, la compostura, la modestia, la continencia; a la valentía: la firmeza, la resolución, la magnanimidad, la intrepidez, la laboriosidad; a la justicia: la piedad, la nobleza, la sociabilidad, la afabilidad. Dicen que el buen consejo es el conocimiento de qué tipo de cosas hay que hacer y de qué manera hay que hacerlas para actuar de modo conveniente; la reflexión, el conocimiento que hace balance y recapitulación de las cosas ocurridas y cumplimentadas; la sagacidad, el conocimiento que permite encontrar de inmediato lo conveniente; la sensatez, el conocimiento de lo mejor y de lo peor; el tino, el conocimiento de alcanzar el objetivo en cada cuestión; el ingenio, el conocimiento de encontrar la salida de las cuestiones; el buen orden, el conocimiento de cuándo se ha de actuar, qué cosa se ha de hacer tras otras y, en general, el orden de las actuaciones; la compostura, el conocimiento de los movimientos convenientes e inconvenientes; la modestia, el conocimiento que preserva del reproche correcto; la continencia, el conocimiento que hace no sobrepasar lo que se aparece según la recta razón; la firmeza, el conocimiento que hace perseverar en las resoluciones correctas; la resolución, el conocimiento por el que sabemos que no caeremos en ningún peligro; la magnanimidad, el conocimiento que nos pone por encima de los acontecimientos naturales, tanto en los hombres de bien, como en los viles; la intrepidez, el conocimiento de un alma que se hace a sí misma invencible; la laboriosidad, el conocimiento que lleva a efecto lo propuesto, sin que la fatiga se lo impida; la piedad, el conocimiento del culto a los dioses; la nobleza, el conocimiento de actuar bien; la sociabilidad, el conocimiento de la igualdad en la convivencia; la afabilidad, el conocimiento de convivir irreprochablemente con los vecinos.

El fin de todas estas virtudes es vivir conforme a la naturaleza; y cada una de ellas hace que el hombre alcance este fin por sus medios específicos. Pues posee recursos proporcionados por la naturaleza, tanto para el descubrimiento del deber, como para el equilibrio de los impulsos, los actos de resistencia y los de justicia distributiva. Cada una de las virtudes, actuando en armonía con las demás y por sí misma, procura que el hombre viva de acuerdo con la naturaleza". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.11.2 = Estobeo, *Ecl.* II, 63, 6-24 = SVF III, 280

"Todas las virtudes que son conocimientos y artes tienen principios comunes y, como se ha dicho, el mismo fin; por lo cual son inseparables; y el que posee una, las posee todas; y el que actúa conforme a

una, actúa conforme a todas; pero se diferencian unas de otras en sus principios fundamentales. En efecto, los principios fundamentales de la prudencia consisten primordialmente en pensar y hacer lo que hay que hacer y, en segundo término, en considerar y distribuir lo que es preciso, [en elegir y afrontar lo que se debe], con el objetivo de llevar a cabo sin fallo lo que se debe hacer. El principio fundamental específico de la templanza consiste primordialmente en procurar impulsos sólidos y considerarlos, y en segundo término lo que depende de las otras virtudes, con el objeto de que se comporten sin fallos en los impulsos; y, de modo similar, la valentía consiste primordialmente en afrontar todo lo que es preciso, y en segundo término lo que depende de las demás; y la justicia consiste primordialmente en atender a dar a cado uno lo que se merece, y segundo término también lo restante. Pues todas las virtudes toman en consideración lo que es propio de todas las otras, y lo que depende recíprocamente de todas. En efecto, decía Panecio que el resultante de las virtudes es similar a que si para muchos arqueros hubiere un único blanco, y este tuviese muchos círculos de diversos colores; como si luego cada arquero pusiese la mira en dar en el blanco, el uno, si se da el caso, alcanzando el círculo blanco, el otro el negro, el otro el círculo de algún otro color. Pues del mismo modo que éstos ponen como objetivo supremo alcanzar el blanco y cada uno se propone alcanzarlo de un modo diferente, de la misma manera también todas las virtudes se ponen como fin la felicidad, que estriba en vivir en conformidad con la naturaleza, pero este fin unas lo alcanzan de una manera y otras de otra". (Trad. F. Maldonado Villena).

12) Consideraciones críticas sobre la teoría estoica de la virtud.

G.II.12.1 = Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1034 c-e = SVF I, 200, III, 258, I, 373 y 563

"En cuanto a las virtudes, Zenón, igual que Platón, admite varias de acuerdo con sus diferencias –así, por ejemplo, la prudencia, la valentía, la moderación, la justicia-, en la idea de que, aunque inseparables, son distintas y diferentes unas de otras. Pero, a su vez, cuando define cada una de ellas, dice que la valentía es prudencia [en las pruebas que se han de soportar, la moderación prudencia en las decisiones que se han de tomar, la prudencia propiamente dicha prudencia] en las acciones que se han de realizar, y la justicia prudencia en los méritos que se han de distribuir, dando a entender que la virtud es única y que su aparente diferencia reside en las relaciones con sus objetos, según sus actividades.

Pero no es Zenón el único que claramente se contradice consigo mismo acerca de esto, sino también Crisipo, quien acusaba a Aristón por afirmar que las restantes virtudes eran modos de ser de una única virtud, pero defendía a Zenón al definir de esa manera cada una de las virtudes.

Y Cleantes, tras haber dicho en sus *Comentarios de Física* que la tensión es un impacto de fuego y recibe el nombre de 'fuerza' y 'poder' si en el alma deviene capaz de llevar a cabo lo que le concierne, añade textualmente: 'Esta fuerza y poder, cuando se infunde en las acciones que se han de cumplir con manifiesta perseverancia, es autodominio; cuando en las pruebas que se han de soportar, valentía; si tiene que ver con los méritos, justicia; sin con las elecciones y rechazos, moderación'". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.12.2 = Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1039 d-e = SVF III, 761

"Si [Crisipo] es tan inconsecuente en muchos pasajes, en las refutaciones contra otros filósofos se preocupa aún menos de no decir nada contradictorio o en desacuerdo consigo mismo. Por ejemplo, en los libros de *Sobre la exhortación a la filosofía*, cuando ataca a Platón por afirmar que a quien no ha aprendido ni sabe vivir le trae cuenta no vivir, ha dicho literalmente lo siguiente: 'Pues tal discurso no sólo se contradice consigo mismo, sino que no es en modo alguno apropiado para la exhortación a la filosofía. En primer lugar, si enseña que para nosotros la mejor alternativa es no vivir y, en cierto modo, considera que nos vale la pena morir, ese discurso nos exhortará más hacia otros fines que hacia la filosofía. Pues no es posible que nos dediquemos a la filosofía si no estamos vivos, ni podemos hacernos prudentes si no hemos sobrevivido mucho tiempo en el vicio y la ignorancia'. Y más adelante dice que incluso para los necios es conveniente permanecer en la vida. Luego, literalmente: 'En primer lugar, la virtud no tiene absolutamente nada que ver con el hecho de que nosotros estemos vivos, así como tampoco el vicio nada que ver con el hecho de nosotros debamos dejar la vida'". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.12.3 = Plutarco, *De comm. not* 1061 e-1062b = SVF III, 54 y 210

"Pues bien, los estoicos no sólo hacen tales afirmaciones [cfr. *De comm. not* 1061 3-f], sino que además de éstas sostienen también aquello de que la adición del tiempo no acrecentará el bien, sino que, incluso si uno se hace prudente por un solo instante, en nada será inferior su felicidad a la de que quien ha practicado la virtud durante toda su vida y en ella ha vivido dichosamente hasta el final. Sin embargo, tras haber defendido estas posiciones con tanta vehemencia, afirman a su vez que no hay ninguna ganancia en una virtud poco duradera: 'Porque, ¿de qué sirve la prudencia si sobreviene cuando uno está a punto de naufragar o de ser despeñado? ¿De qué si Licas se transformara y pasara del vicio a la virtud cuando era proyectado por Heracles como por una honda?'. Así pues, estas afirmaciones son propias de gente que no sólo practica la filosofía en contra de las nociones comunes, sino que incluso con las propias hacen un revoltijo, si es que, en su opinión, poseer la virtud por un breve momento en nada es inferior a la cumbre de la felicidad y, al mismo tiempo, no merece ninguna consideración en absoluto". (Trad Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.12.4 = Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1046 e-1047a= SVF III, 299 y 243

"Las virtudes, dicen los estoicos, son concomitantes unas con otras, no sólo porque el que tiene una virtud las tiene todas, sino también porque el que cumple cualquier acción conforme a una virtud la cumple conforme a todas. Y es que, según dicen, ni es perfecto el hombre que no tiene todas las virtudes, ni perfecta la acción que no se realiza de acuerdo con todas las virtudes.

Sin embargo, en el libro sexto de sus *Investigaciones éticas*, Crisipo afirma que no siempre el sabio se conduce con valentía, ni el necio con cobardía, cuando lo necesario sería que, al sobrevenirles ciertas representaciones en su facultad imaginativa, el primero se mantuviera en sus decisiones y el segundo cediera terreno, 'y es probable' –dice- 'que tampoco el necio sea siempre intemperante'. Entonces, si conducirse con valentía es algo así como hacer uso de la valentía y conducirse con cobardía algo así como hacer uso de la cobardía, hacen afirmaciones contradictorias cuando por un lado sostienen que actúa de acuerdo con todas las virtudes o vicios a la vez el que tiene una sola virtud o un solo vicio, pero por otro dicen que el sabio no siempre se conduce con valentía ni el necio con cobardía". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.12.5 = Plutarco, *De virtute morali* 440 e-441d = SVF I, 375, 201, III, 255 y I, 202

"Menedemo de Eretria suprimía la pluralidad y la diferencias de las virtudes, en la idea de que era una sola y con muchos nombres. Pues que se llamen templanza, fortaleza y justicia sería lo mismo que decir mortal y hombre. Y el propio Aristón de Quíos hacía una sola virtud en su esencia y la llamaba salud. Pero en cuanto a la relación las hacía diferentes y múltiples, como si alguien quisiera llamar a nuestra visión 'visión blanca' cuando percibe objetos blancos, y 'visión negra' cuando negros o alguna otra cosa semejante. Pues también la virtud es llamada prudencia cuando inspecciona lo que se debe o no se debe hacer, cuando conforma el deseo y define la moderación y la oportunidad en los placeres se llama templanza, y justicia cuando trata de las asociaciones y contratos de unos hombres con otros, así como el cuchillo es una sola cosa pero corta unas veces unos objetos, otras otros y el fuego ejerce su actividad en materias diferentes, con una sola naturaleza. Y parece que también Zenón de Citio tendía a esta opinión en alguna manera, al definir la prudencia como justicia en lo debido a otros, como templanza en lo que se puede elegir o rechazar y como fortaleza en lo que se debe soportar. Y quienes lo defienden consideran que en estas definiciones Zenón llama al conocimiento prudencia. En cambio, Crisipo, pensado que conforme a la cualidad una virtud consiste en su propia cualidad, no se dio cuenta de que suscitaba, en frase de Platón [*Menón* 72 a], un 'enjambre de virtudes' desacostumbradas y desconocidas. Pues como el adjetivo valiente derivaba de valentía, y de suave suavidad y justicia de justo, así de encantador encanto de noble nobleza, de grande grandeza, y de bello belleza y proponiendo otras de la misma índole: sutileza, afabilidad, jovialidad como virtudes, ha llenado la filosofía, que en nada lo necesitaba, de muchos y extraños nombres.

Pero todos estos filósofos coinciden al suponer que la virtud es una disposición de la parte rectora del alma y una facultad engendrada por la razón, y más bien que ella misma es una razón concordante, segura e inamovible. Y piensa que la parte pasional e irracional del alma no está discriminada de la parte racional, sino que esta misma parte que llaman inteligencia y rectora se transforma y cambia enteramente en las pasiones y, en los cambios, conforme a su hábito o disposición, se hace vicio y virtud, y que no tiene nada de irracional en sí misma, sino que es llamada irracional

cuando por su exceso de los impulsos, que se hace fuerte y poderoso, se ve llevada a algo anormal contra la elección de la razón. Pues la pasión, según ellos, es una razón perversa e intemperante procedente de un juicio vil y erróneo que ha tomado además violencia y fuerza". (Trad R. Mª Aguilar).

G.II.12.6 = Cicerón, *Tusc.* IV, 28-31 = SVF III, 426

"Mas al igual que en el cuerpo existen la enfermedad, la afección crónica y el defecto, así también se dan en el alma. Llaman [los estoicos] enfermedad a la alteración del cuerpo entero; afección crónica, cuando la enfermedad va unida a debilidad; y defecto, cuando las partes del cuerpo desarmonizan entre sí, de donde surgen las malformaciones de los cuerpos, su distorsión y su deformidad. Así pues, los dos primeros estados, la enfermedad y la afección crónica, se originan de una profunda alteración y perturbación de la salud física en su conjunto, mientras que el defecto se ve por sí mismo, independientemente de la salud, que puede estar intacta. Pero respecto del alma, tan sólo podemos distinguir teóricamente la enfermedad de la afección crónica, mientras que la inclinación al vicio es un modo de ser o una disposición moral, durante la vida entera, incoherente y en desacuerdo consigo misma. De ahí que, en el primer caso, con la alteración de las opiniones se produce la enfermedad y la afección crónica; en el segundo caso, la incoherencia y la contradicción. Y es que no todo vicio presenta divergencias semejantes; por ejemplo: la disposición moral de aquellos que no están muy lejos de la sabiduría es, sin duda, contradictoria por el hecho de faltar a la sabiduría, pero no por hallarse distorsionada ni deforme. Por otra parte, las enfermedades y las afecciones crónicas son partes de la inclinación al vicio, pero la cuestión es saber si las perturbaciones son o no son partes de esa misma inclinación. Los vicios, en efecto, son disposiciones permanentes, mientras que las perturbaciones lo son intermitentes, de forma que no pueden ser parte de las disposiciones permanentes. E igual que respecto a los males es posible la analogía entre el cuerpo y la naturaleza del alma, así también respecto a los bienes. Son, efectivamente, cualidades preferibles en el cuerpo la belleza, la fuerza, la salud, el vigor, la agilidad e igualmente lo son en el alma. Pues, así como la armonía corporal, cuando concuerdan entre sí los elementos de los que estamos constituidos, se llama salud, así también se habla de salud con respecto al alma, cuando sus juicios y opiniones concuerdan, y ésta es la cualidad del alma que algunos identifican precisamente con la templanza, mientras que otros dicen que es la obediencia a los preceptos de la templanza y una compañera de ésta sin características propias, pero que, ya sea esto o aquello, se da sólo en el sabio. Hay, en cambio, cierta salud del alma que también afecta al no sabio, cuando el tratamiento médico elimina la turbación mental. Y del mismo modo que es propia del cuerpo una configuración armoniosa de los miembros unida a un color atractivo, y a ello se le llama belleza, así también, respecto del alma, la coherencia uniforme de las opiniones y los juicios, junto con sus firmeza y estabilidad, cuando sigue de cerca a la virtud o contiene la propia esencia de la virtud, se denomina belleza". (Trad. M. Mañas Núñez).

G.II.12.7 = Cicerón, *Tusc.* IV, 28-31 = SVF III, 426

"Mas al igual que en el cuerpo existen la enfermedad, la afección crónica y el defecto, así también se dan en el alma. Llaman [los estoicos] enfermedad a la alteración del cuerpo entero; afección crónica, cuando la enfermedad va unida a debilidad; y defecto, cuando las partes del cuerpo desarmonizan entre sí, de donde surgen las malformaciones de los cuerpos, su distorsión y su deformidad. Así pues, los dos primeros estados, la enfermedad y la afección crónica, se originan de una profunda alteración y perturbación de la salud física en su conjunto, mientras que el defecto se ve por sí mismo, independientemente de la salud, que puede estar intacta. Pero respecto del alma, tan sólo podemos distinguir teóricamente la enfermedad de la afección crónica, mientras que la inclinación al vicio es un modo de ser o una disposición moral, durante la vida entera, incoherente y en desacuerdo consigo misma. De ahí que, en el primer caso, con la alteración de las opiniones se produce la enfermedad y la afección crónica; en el segundo caso, la incoherencia y la contradicción. Y es que no todo vicio presenta divergencias semejantes; por ejemplo: la disposición moral de aquellos que no están muy lejos de la sabiduría es, sin duda, contradictoria por el hecho de faltar a la sabiduría, pero no por hallarse distorsionada ni deforme. Por otra parte, las enfermedades y las afecciones crónicas son partes de la inclinación al vicio, pero la cuestión es saber si las perturbaciones son o no son partes de esa misma inclinación. Los vicios, en efecto, son disposiciones permanentes, mientras que las perturbaciones lo son intermitentes, de forma que no pueden ser parte de las disposiciones permanentes. E igual que respecto a los males es posible la analogía entre el cuerpo y la naturaleza del alma, así también respecto a los

bienes. Son, efectivamente, cualidades preferibles en el cuerpo la belleza, la fuerza, la salud, el vigor, la agilidad e igualmente lo son en el alma. Pues, así como la armonía corporal, cuando concuerdan entre sí los elementos de los que estamos constituidos, se llama salud, así también se habla de salud con respecto al alma, cuando sus juicios y opiniones concuerdan, y ésta es la cualidad del alma que algunos identifican precisamente con la templanza, mientras que otros dicen que es la obediencia a los preceptos de la templanza y una compañera de ésta sin características propias, pero que, ya sea esto o aquello, se da sólo en el sabio. Hay, en cambio, cierta salud del alma que también afecta al no sabio, cuando el tratamiento médico elimina la turbación mental. Y del mismo modo que es propia del cuerpo una configuración armoniosa de los miembros unida a un color atractivo, y a ello se le llama belleza, así también, respecto del alma, la coherencia uniforme de las opiniones y los juicios, junto con sus firmeza y estabilidad, cuando sigue de cerca a la virtud o contiene la propia esencia de la virtud, se denomina belleza". (Trad. M. Mañas Núñez).

G.II.12.8 = Alejandro de Afrodisia, *De fato* 196, 24-197, 3 = SVF II, 984

"Uno de los problemas que ellos [los estoicos] suscitan es más o menos así. Si están en nuestro poder –dicen- aquellas cosas de cuyo poder contrario también somos capaces, y si a acciones semejantes se aplican las alabanzas y los reproches, las exhortaciones y las disuasiones, los castigos y los premios, no estará en poder de los que tienen las virtudes el ser sabios y tenerlas, porque no son capaces de recibir los vicios correspondientes a las virtudes en cuestión. Y, de igual modo, tampoco los vicios están en poder de los viciosos, pues tampoco está en ellos el dejar de ser malvados. Pero es absurdo decir que no están en nuestro poder las virtudes y los vicios, y que las alabanzas y los reproches no se aplican a ellas. Por tanto, lo que está en nuestro poder no es de ese género". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

13) La tensión del alma.

G.II.13.1 = Estobeo II, 62, 15 = SVF III, 278

"Sostiene, pues, que éstas, de las que hemos hecho mención [SVF III, 264] son virtudes perfectas relativas a la vida, y que constan de principios teóricos; a ellas se añaden otras que todavía no son artes, sino un cierto tipo de facultades que nacen de la práctica, como la salud del alma, su vigor fuerza y belleza. Pues, del mismo modo que la salud del cuerpo es el resultado de una buena mezcla de los elementos calientes, fríos, secos y húmedos que hay en el cuerpo, así también la salud del alma es un resultado de la buena mezcla de los principios que hay en ella. Y de modo similar, al igual que la fuerza del cuerpo consiste en una tensión suficiente en los músculos, así también la fuerza del alma consiste en tensión suficiente a la hora de juzgar, actuar, o no; y del mismo modo que la belleza del cuerpo radica en una simetría de los miembros que lo constituyen en relación unos con otros y con el conjunto, así también la belleza del alma es una simetría de la razón y de sus partes en relación con su conjunto y de unas con otras". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.13.2 = Plutarco, *De stoic. repug.* 1034 d = SVF I, 563

"Y Cleantes, tras haber dicho en sus *Comentarios de Física* que la tensión es un impacto de fuego y recibe el nombre de 'fuerza' y 'poder' si el alma deviene capaz de llevar a cabo lo que le concierne, añade textualmente: 'Esta fuerza y poder, cuando se infunde en las acciones que se han de cumplir con manifiesta perseverancia, es autodominio; cuando en las pruebas que se han de soportar, valentía: si tiene que ver con los méritos, justicia; si con las elecciones y rechazos, moderación". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.13.3 = SVF I, 563.1 = Estobeo, *Ecl.* II, 7, 5 b 4, 62, 24 W

"Y de igual modo que la fuerza del cuerpo es un tono suficiente en los nervios, también la fuerza del alma es un tono suficiente para juzgar y actuar o no". (Trad. A. J. Cappelletti).

G.II.13.4 = Galeno *De Hipp. et Plat.* IV, 6, 147 = SVF III, 473

"Que Crisipo no una vez o dos, sino muchas, personalmente admite que una facultad distinta de la racional es la causa de las pasiones del alma de los hombres, no es posible examinarlo con cuidado a partir de pasajes de este tipo, en los que señala a la falta de vigor y debilidad del alma como causa de las cosas llevadas a cabo incorrectamente; en efecto, así las llama, como también a sus contrarias les da el nombre de vigor a la una y fuerza a la otra; pues cuantas cosas llevan a cabo incorrectamente los hombres, las achaca, unas a un juicio defectuoso, otras a la falta de vigor y debilidad del alma. Pero en tales personas lo mismo que el juicio es obra de la facultad racional, así también el vigor es fuerza y virtud de una facultad distinta de la racional, a la que propio Crisipo da el nombre de 'tono'; y dice que a veces nos apartamos de las cosas rectamente conocidas por nosotros, al ceder el tono del alma y no permanecer continuamente, o al despreocuparse de las órdenes de la razón, mostrando claramente en estas personas de qué clase es su pasión. Pero ahora citaré también un pasaje suyo que nos ilustra sobre estas cosas. Está extraído del libro ético *Sobre las pasiones*: 'Y, además, de acuerdo con esto, como los tonos del cuerpo son llamados débiles y firmes en relación con el sistema nervioso, según que tengamos fuerzas o no en los actos que son llevados a cabo mediante ellos, así también el tono del alma es llamado firmeza o debilidad'. A continuación: 'Pues, como en la carrera, en la resistencia en algo, y en acciones similares que se llevan a cabo por medio de los nervios, existe una condición natural eficiente, y otra ineficiente, cuando los nervios están relajados y sueltos, analógicamente también en el alma existe un sistema nervioso de tal clase, de acuerdo con el cual y por una metáfora, hablamos de personas sin nervios y con nervios'. A continuación, explicando esto mismo escribe así: 'El uno rehúsa al sobrevenir el peligro, el otro claudicó y cedió cuando se le ofrecía una recompensa o un castigo, el otro por otras cosas de este tipo, no pequeñas en número. En efecto, cuando una de las circunstancias de esta índole nos derrota y esclaviza, de modo que, siendo condescendientes con ellas, traicionamos amigos y ciudades, y nosotros mismos nos entregamos a muchas y vergonzosas acciones, después de haber desaparecido el impulso hacia otras cosas. Tal ha sido presentando por Eurípides Menelao; pues sacando la daga, va hacia Elena con la intención de matarla, pero, al ver y contemplar boquiabierto su belleza, la arrojó, no pudiendo sostenerla más, como si el propio castigo le dijera: *sino que, en cuanto viste su pecho, arrojando tu espada / aceptaste sus besos, acariciando a la perra traidora* [Eurípides, *Andrómaca* 629-630]'". (Trad. F. Maldonado Villena).

14) Definición de las pasiones.

G.II.14.1 = Estobeo, *Ecl.* II, 7, 1, 39, 5 = SVF I, 206.

"Como el estoico Zenón la definía: 'la pasión es un apetito excesivo'. No dice que sea excesivo por naturaleza, sino que está ahora en exceso, pues no existe en potencia, sino en acto. También la definía así: la pasión es una perturbación del alma, comparando la movilidad de lo pasional con el movimiento de los alados" (Trad. A. J. Cappelletti).

G.II.14.2 = Estobeo, *Ecl.* II, 88, 8-90, 6 = SVF III, 378

"Puesto que la pasión es una especie de impulso hablemos a continuación de las pasiones. Afirman que la pasión es un movimiento excesivo y que no obedece a la razón que la elige; o un movimiento [irracional] del alma contrario a la naturaleza (todas las pasiones son propias de la parte directiva del alma); por lo que también toda excitación es una pasión, y, a su vez, [toda] pasión es una excitación. Si la pasión es de tal índole, se ha de sostener que unas son primarias y principales, mientras que otras tienen su referencia en éstas. Son primarias en cuanto a la especie estas cuatro: deseo, miedo, dolor, placer. El deseo y el miedo, en efecto, van delante, el uno hacia lo que aparece como bien, el otro hacia lo que se manifiesta como mal. Siguen a éstos el placer y el dolor; el placer, cuando obtenemos aquello que deseamos o hemos huido de lo que temíamos; el dolor, cuando no obtenemos aquello que deseamos o hemos caído en aquello que temíamos. En todas las pasiones del alma, puesto que ellos mismas dicen que son opiniones, hay que tomar la opinión en el sentido de suposición débil; lo reciente, en el de movimiento irracional de la contracción o de la exaltación". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.14.3 = Séneca, *De ira* II, 3, 1-4
"Ninguno de los impulsos que afectan al espíritu fortuitamente debe llamarse pasión; el espíritu los tolera, por así decirlo, más que los provoca. Por consiguiente, no es pasión conmoverse ante las sensaciones que nos provocan las cosas, sino el abandonarse a ellas y proseguir este movimiento fortuito. Pues si alguien cree que la palidez, las lágrimas que caen, la comezón de las partes obscenas, los suspiros profundos, el súbito brillo de los ojos, o cosas semejantes a éstas, son síntomas de la pasión e indicio de nuestra situación anímica, se equivoca y no se da cuenta de que éstos son impulsos físicos. De modo que los hombres más valerosos muchas veces, mientras se arman, palidecen; cuando se da la señal de combate tiemblan un poco las rodillas del soldado más feroz, da un salto el corazón del gran general antes de que choquen las formaciones y quedan rígidas las extremidades del más elocuente orador mientras se prepara para hablar". (Trad. C. Codoñer).

15) Eliminación o moderación de las pasiones.

G.II.15.1 = Séneca, *ad Luc.* 85, 4
"Así, [los peripatéticos] no suprimen las pasiones, sino que las moderan. Mas ¡qué valor tan escaso otorgamos al sabio si resulta más fuerte que los muy débiles, más alegre que los muy débiles, más temperante que los muy disolutos y más noble que los muy humildes"! (Trad. I. Roca Meliá).

G.II.15.2 = Cicerón, *De fin.* II, 9, 27
"¿Puede acaso la pasión admitir límite? Es preciso destruirla y extirparla de raíz". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.15.3 = Cicerón, *Tusc.* IV, 38-39
"Por ello, deben considerarse débiles y sin energías las tesis y el lenguaje de los peripatéticos, pues dicen que las perturbaciones del alma son inevitables, si bien les fijan un límite que no puede traspasarse. ¿Se puede fijar un límite para el vicio? ¿Acaso no es un vicio desobedecer a la razón? ¿O no enseña suficientemente la razón, por una parte, que no es un bien aquello que se desea ardientemente o que, al conseguirlo, te eleva con júbilo arrogante; y, por otra parte, que tampoco es un mal aquello bajo cuya opresión se siente uno abatido o aquello ante lo que, por temor a su opresión, apenas se conserva la cabeza? ¿Y no enseña también la razón que todo exceso de tristeza o de alegría es efecto del extravío?". (Trad. M. Mañas Núñez).

G.II.15.4 = Séneca *De ira* I, 10, 4
"De modo que –dice- una pasión es útil si es moderada. Más bien si su naturaleza es útil. Pero si no tolera imposiciones de la razón, con la moderación conseguirá solamente causar menos daño cuanto menor sea. Por tanto, una pasión moderada no es más que un mal moderado". (Trad. C. Codoñer).

16) Las causas de las pasiones

G.II.16.1 = Calcidio, *Ad Timaeum* 165-168 = SVF III, 229
"Sostienen además que las faltas no son espontáneas, porque toda alma partícipe de la divinidad siempre aspira, por tendencia natural, al bien, pero yerra alguna vez en la consideración de los bienes y los males. Unos consideran al placer como nuestro bien supremo, otros, a las riquezas, la mayoría, a la gloria a todas las cosas más que al propio y verdadero bien. Múltiples son las causas de este error. La primera, aquella que los estoicos denominan doble perversión, que surge tanto de las cosas mismas como de la divulgación de la fama. Realmente a los nacidos, y apenas extraídos del seno materno, les sobreviene el nacimiento con una cierta molestia, ya que cambian de una sede cálida y húmeda al frío y a la sequedad del aire circundante. A la molestia y al frío de los niños se opone, a modo de medicina, la ingeniosa precaución de las comadronas, de modo que con agua templada calientan a los recién nacidos y proporcionan alternativas e imitaciones del regazo materno por medio del calor y del abrigo, con el que

tierno cuerpo, relajándose, se deleita y descansa. Así pues, por medio de una y otra sensación, tanto de dolor como de deleite, surge una creencia natural de que todo lo suave y deleitable es bueno y, al contrario, que lo que causa dolor es malo y ha de evitarse. Igual opinión tienen sobre la indigencia y la sociabilidad, sobre los halagos y los reproches, cuando avanzan en edad. Y por esto, incluso en la edad viril, permanecen en la anterior creencia, estimando que toda lisonja, aunque sea inútil, es buena, y que todo lo laborioso, aunque aporte provecho, es malo. En consecuencia, a las riquezas, por existir en ellas un supremo instrumento de placer, las aprecian extraordinariamente, y sienten predilección por la gloria en vez de por el honor. Todo hombre por naturaleza, realmente, está deseoso de loa y honor; en efecto, el honor es el testimonio de la virtud. Los hombres prudentes y versados en la indagación de la sabiduría saben en qué grado y en qué medida deben cultivar la virtud. En cambio, el vulgo inexperto a causa de su ignorancia de las cosas, cultiva la gloria y la estimación popular en vez del honor; en lugar de a la virtud aspiran a una vida impregnada de placeres, considerando que es una excelencia regia la potestad de hacer lo que quieran: desde el momento que el hombre es por naturaleza un animal regio y, dado que la potestad siempre acompaña al poder real, supone que a la potestad sigue el poder real, siendo el poder real no otra cosa que la justa tutela de los padres. Al mismo tiempo, puesto que es necesario que la persona feliz viva agradablemente, piensan también que los que viven entre placeres seguramente serán dichosos. Tal error, en mi opinión, es el que, habiéndose originado en las cosas, se apodera de los ánimos de los hombres. A partir de la divulgación, se suma al error anteriormente mencionado, el cuchicheo procedente de los deseos de las madres y nodrizas sobre las riquezas, la gloria y demás cosas consideradas falsamente como bienes, y la perturbación que surge en las pesadillas con las que la chiquillería se asusta terriblemente, e, incluso, en los momentos de solaz y similares. Es más, junto al placer y el esfuerzo, ¿cuánta parcialidad no introducen en las almas inmaduras la poesía, seductora de las mentes formadas, y todas las demás obras eximias de escritores y autores? ¿Y qué? Los pintores y escultores ¿acaso no arrastran consigo los ánimos desde el trabajo a la molicie' Pero la máxima excitación de los vicios reside en la unión de cuerpo y alma, por cuya abundancia o escasez somos más propensos a la libido o a la ira. A esto se añaden las diferencias de la vida misma que le toca a uno vivir, y las provenientes de la suerte, la enfermedad, la esclavitud y la escasez de cosas necesarias, ocupados en las cuales somos llevados de los afanes honestos a los deberes acordes con la vida instituida y somos apartados del conocimiento del verdadero bien. Por consiguiente, los futuros sabios tienen necesidad no sólo de una educación liberal y de unos preceptos conducentes a la honestidad, sino también de una erudición que no está al alcance del vulgo, y éstos deben examinar y considerar todas las cosas elegidas que conduzcan a la sabiduría". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.16.2 = Cicerón, *Tusc.* IV, 11-15 = SVF III, 483

"Como Crisipo y los estoicos, cuando discuten sobre las perturbaciones del alma, emplean gran parte de sus esfuerzos en dar clasificaciones, por ello dedican muy pocas palabras a la curación de las almas y al aguante de sus agitaciones, mientras que los peripatéticos aportan muchos remedios para apaciguar las almas y omiten las sutilezas de las clasificaciones y definiciones (...) Dado que, a lo que los griegos llaman *páthe*, nosotros preferimos llamarlo 'perturbaciones', mejor que 'enfermedades', a la hora de explicarlas seguiré la antigua clasificación admitida primero por Pitágoras y luego por Platón, que dividen el alma en dos partes, una partícipe de razón, la otra privada de ella. En la partícipe de razón sitúan la tranquilidad, es decir, el equilibrio plácido y calmado; en la otra parte sitúan los movimientos agitados tanto de la ira como del deseo, contrarios y enemigos de la razón. Sea, pues, éste el punto de partida; usemos, sin embargo, en la explicación de estas perturbaciones las definiciones y divisiones de los estoicos, que, en mi opinión, tratan la cuestión con mucha agudeza.

Así pues, la definición de Zenón es la siguiente: la perturbación, que el llama *páthos*, es una conmoción de alma opuesta a la recta razón y contraria a la naturaleza. Algunos dicen más brevemente que la perturbación es un impulso demasiado vehemente, pero entienden por 'demasiado vehemente' aquel impulso que se separa demasiado del equilibrio natural. Por otra lado, establecen que las categorías de las perturbaciones nacen de la opinión de dos bienes y de la opinión de dos males; por tanto, son cuatro: de los bienes, según creen, nacen el ansia y la alegría, de modo que la alegría tiene que ver con los bienes presentes, mientras que el ansia con los futuros; de los males nacen el miedo y la aflicción, el miedo atañe a los males futuros, la aflicción a los presentes, pues los males que, mientras llegan, producen miedo, esos mismos males provocan aflicción cuando están presentes. En cuanto al ansía y la alegría, están incluidas en la idea de los bienes, pues el ansia se ve seducida, inflamada y

arrastrada hacia aquello que le parece un bien, mientras que la alegría, cuando ya ha alcanzado el bien deseado, se exalta y se regocija. Y es que todos persiguen por naturaleza lo que parecen ser bienes y rehuyen lo contrario. Por ello, tan pronto como se presenta la imagen de lo que parece un bien, la propia naturaleza impulsa a su consecución. Cuando esto se produce de forma equilibrada y sabia, al impulso de tales características los estoicos lo llaman *boúlesis*, nosotros lo podemos llamar voluntad. Piensan ellos que sólo se da en el sabio y la definen así: la voluntad es un deseo regulado por la razón. En cuanto al deseo contrario a la razón y derivado de una exaltación bastante vehemente, es el ansia o el deseo desenfrenado, que se encuentra en todos los necios. Y asimismo, cuando nos sentimos agitados por estar inmersos en algún bien, sucede de dos maneras: cuando el alma se agita racionalmente, con placidez y equilibrio, el efecto se denomina gozo; en cambio, cuando el alma se regocija sin fundamento y efusivamente, entonces el efecto puede denominarse alegría desbordante o excesiva, y la definen así: la exaltación irracional del alma. Y como, igual que por naturaleza apetecemos los bienes, así también por naturaleza nos apartamos de los males, tal apartamiento, si se produce racionalmente, debe llamarse cautela, y se entiende que es patrimonio exclusivo del sabio, mientras que si se produce irracionalmente y con espanto humillante y frágil, se habrá de llamar miedo: el miedo, pues, es la cautela contraria a la razón. En cuanto al mal presente, en el sabio no produce ninguna influencia, mientras que en los necios provoca la aflicción: se ven afectados por ella considerándola entre los supuestos males, abaten sus almas y las encogen por no obedecer a la razón. Así pues, la primera definición de la aflicción es que se trata de un encogimiento del alma opuesto a la razón. Hay, así, cuatro perturbaciones y tres estados de equilibrio, puesto que no hay estado alguno de equilibrio que se contraponga a la aflicción.

Pero piensan los estoicos que todas las perturbaciones derivan del juicio y la opinión. Y así las definen con mayor precisión, para que se entienda, no sólo cuán reprobables son, sino también hasta qué punto dependen de nosotros. La aflicción, entonces, es la opinión reciente de un mal presente, ante el cual parece razonable que el alma se abata y se encoja; la alegría es la opinión reciente de un bien presente, ante el cual parece razonable la euforia; el miedo es la opinión de un mal inminente que parece insufrible; el ansia es la opinión de un bien futuro cuya presencia y realidad se estiman de utilidad. Pero dicen que en los juicios y opiniones que, como he mencionado, son propios de las perturbaciones no sólo se halla el origen de las perturbaciones, sino también sus efectos, por ejemplo: la aflicción produce, por así decir, un mordisco doloroso, el miedo cierto receso y huida del alma, la alegría un excesivo júbilo, el ansia una apetencia desenfrenada. En cuanto a la opinión subjetiva, que hemos incluido en todas las definiciones anteriores, pretenden que sea un débil consenso". (Trad. M. Mañas Núñez).

G.II.16.3 = Cicerón, *Tusc.* IV, 31 = SVF III, 426

"La diferencia entre el alma y el cuerpo radica en que, mientras que las almas fuertes no pueden padecer enfermedad, los cuerpos fuertes sí pueden padecerla; pero, mientras que las dolencias corporales pueden acaecernos sin culpa nuestra, no pasa lo mismo con las dolencias del alma, pues todas sus enfermedades y perturbaciones suceden por despreciar la razón. Por ello, sólo se dan en el ser humano, pues las bestias tienen comportamientos similares a los nuestros, pero no les afectan las perturbaciones". (Trad. M. Mañas Núñez).

G.II.16.4 = Cicerón, *Tusc.* III, 61-62

"Y es que hay apuntalar por todos los medios a los individuos que se desmoronan y no pueden tener cohesión por culpa de la gravedad de su aflicción. Por ello, cree Crisipo que la propia aflicción fue llamada *lýpe,* una especie de disolución de todo el ser humano; podrá ser totalmente erradicada, como dije al principio, en cuanto se explique la causa de la aflicción, causa que no es otra sino la opinión subjetiva de la presencia de un gran mal que nos agobia. Así pues, por una parte, el dolor del cuerpo, cuyos mordiscos son muy duros, se podrá aguantar totalmente cuando se pone a la vista la esperanza de un bien; por otra parte, la vida transcurrida de forma honesta y brillante aporta tan gran consuelo que, a quienes han vivido así, o bien no les afecta la aflicción, o bien el dolor del alma les pincha muy levemente.

Pero cuando a esta opinión de la presencia de un gran mal se suma la también opinión de que conviene, es justo y un deber soportar afligidamente la desgracia, entonces, en fin, se produce la grave perturbación de la aflicción. De esta opinión derivan las más diversas y deplorables manifestaciones externas del dolor: el no lavarse, arañarse las mejillas, como las mujeres, golpearse el pecho, los muslos, la cabeza, como Agamenón en Homero o en Accio: *arrancándose de dolor, sin parar, su larga cabellera* [Accio 674 Ribbeck]; lo que le hizo decir a Bión la famosa gracia de que el muy estúpido rey se arrancaba

el cabello el medio de su dolor, como si estando calvo se fuera a aliviar su congoja". (Trad. M. Mañas Núñez).

G.II.16.5 = Cicerón, *Tusc.* III, 74-75 = SVF I, 212

"Creo que ya se ha dicho suficientemente que la aflicción es la opinión de un mal presente, opinión en la que se halla implícita la necesidad de sufrir la aflicción. Zenón añade correctamente a esta definición que la mencionada opinión de un mal presente debe ser 'reciente'. Y este vocablo lo interpretan los estoicos de tal forma que sostienen que no sólo es reciente la desgracia que acaba de ocurrir, sino que se deberá llamar reciente durante todo el tiempo que en este supuesto mal resida una fuerza tal que le dé vitalidad y cierta lozanía. Por ejemplo, la conocida Artemisa, esposa de Mausolo, rey de Caria, la cual hizo construir en Halicarnaso aquel famoso sepulcro: todo el tiempo que duró su vida, vivió sumida en el luto e incluso murió abatida por ese luto. Para ella la idea de su mal era 'reciente' cada día y deja, en fin, de llamarse 'reciente' precisamente cuando con el correr del tiempo se seca por completo". (Trad. M. Mañas Núñez).

G.II.16.6 = Cicerón, *De fin.* III, 10, 35

"Por lo que se refiere a las perturbaciones del espíritu, que hacen miserable y amarga la vida de los necios (a las que los griegos llaman *páthê* y yo podría, traduciendo literalmente esta palabra, llamarlas 'enfermedades', pero el término no se adaptaría a todos los casos; pues ¿quién suele llamar enfermedad a la compasión o a la cólera misma? Y, sin embargo, ellos las llaman *páthos*; digamos, pues, 'perturbación', nombre que por sí mismo parece declararla viciosa), esas perturbaciones, digo, no son suscitadas por ninguna fuerza natural; y todas se dividen en cuatro géneros con numerosas subdivisiones: tristeza, temor, deseo, y la que los estoicos, con un nombre que se aplica igualmente al cuerpo y al alma, llaman *hêdonê*, que yo prefiero llamar 'gozo', algo así como un transporte voluptuoso del alma cuando se exalta. Las perturbaciones no son provocadas por ningún impulso de la naturaleza, y todas esas cosas provienen de errores de la opinión y ligereza del juicio. Por tanto, el sabio estará siempre libre de ellas". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

G.II.16.7 = Diógenes Laercio, VII, 115 = SVF III, 431

"Como se habla de algunas enfermedades del cuerpo, como la gota y la artritis, así también las hay en el alma, como el afán de gloria y el amor al placer y las parecidas. La enfermedad es una dolencia acompañada de debilidad, y la dolencia es la suposición de algo como extremadamente deseable. Y así como se dice que hay predisposiciones a ciertas enfermedades del cuerpo, como catarros y diarrea, así también en el alma hay predisposiciones, como al carácter envidioso, a la conmiseración, a las disputas y a las cosas parecidas". (Trad. C. García Gual).

G.II.16.8 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* V, I, V 227 K = SVF I, 209

"Zenón no pensaba que las pasiones fueran los juicios mismos, sino, más bien, las contracciones y expansiones, elevaciones y caídas del alma que los siguen". (Trad. A. J. Cappelletti).

G.II.16.9 = Epícteteto, *Ench.* V

"Lo que turba a los hombres no son los sucesos, sino las opiniones acerca de los sucesos. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible, pues, de serlo, también se lo habría parecido a Sócrates; sino la opinión de que la muerte es terrible, ¡eso es lo terrible! Cuando, pues, nos hallemos incómodos o nos turbemos o aflijamos, nunca echemos la culpa a otro, sino a nosotros mismos, esto es, a nuestras propias opiniones. Obra es de quien carece de formación filosófica acusar a otros de lo que a él le va mal; quien empieza a educarse se acusa a sí mismo; quien ya está educado, ni a otro ni a sí mismo acusa". (Trad. J. M. García de la Mora).

17) Clasificación de las pasiones.

G.II.17.1 = Cicerón, *Tusc.* III, 24-25 = SVF III, 385

"Pues, dado que toda perturbación es un movimiento del alma que o carece de razón, o desprecia la razón, o no obedece a la razón, y dado que tal movimiento es provocado en dos direcciones contrarias

por la opinión de un bien o de un mal, las cuatro perturbaciones se encuentran distribuidas en dos categorías. En efecto, dos provienen de la opinión de un bien: una de ellas, el placer delirante, es decir, la alegría exaltada y desmedida provocada por la opinión de un gran bien presente; la otra, la avidez, que bien puede llamarse incluso ansia, es el apetito inmoderado e irracional de un supuesto gran bien. Por tanto, estos dos géneros, el placer delirante y el ansia, son provocados por la opinión del bien, igual que los dos restantes, el miedo y la aflicción, son provocados por la opinión del mal. En efecto, el miedo es la opinión de un gran mal que nos amenaza y la aflicción es la opinión de un gran mal presente y, sin duda, la opinión reciente tal que parece lógico angustiarse ante ese mal, lo que significa que el que sufre cree que debe sufrir. Ahora bien, contra estas perturbaciones que la estupidez introduce y estimula, como si fueran Furias, en la vida de los hombres, debemos defendernos con todas nuestras fuerzas y medios, si queremos pasar tranquila y plácidamente lo que se nos ha dado de vida". (Trad. M. Mañas Núñez).

G.II.17.2 = Diógenes Laercio VII, 110-111 = SVF I, 205

"La pasión misma es, según Zenón, un movimiento irracional del alma en contra de la naturaleza, o un impulso excesivo.

Las pasiones principales, según dicen Hecatón en el libro segundo de *Sobre las pasiones* y Zenón en su *Sobre las pasiones*, forman cuatro géneros: la pena, el temor, el deseo y el placer. Ellos opinan que las pasiones son juicios, según afirma Crisipo en su *Sobre las pasiones*. Por ejemplo la avaricia es la suposición de que el dinero es bello, e igualmente la embriaguez, la incontinencia y las demás". (Trad. C. García Gual).

G.II.17.3 = Andrónico, *De passionum* 1 = SVF III, 391

"La pasión es un movimiento irracional del alma, contrario a la naturaleza o un impulso excesivo... pero las pasiones más genéricas son cuatro: dolor, miedo, deseo, placer. El dolor es una contracción irracional; o la opinión reciente de la presencia de un mal ante el cual piensan que uno debe contraerse. El miedo es una abstención irracional; o la huida de algo esperado como terrible. El deseo es un apetito irracional; o la persecución de algo esperado como bueno. El placer es una exaltación irracional; o la opinión reciente de la presencia de un bien, ante el cual piensan que uno debe exaltarse". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.17.4 = Andrónico, *De passionum* 4 = SVF III, 397

« Las veintisiete especies del deseo:

- La ira es un deseo de vengarse del que parece haber cometido una injusticia.
- El coraje es una ira incipiente.
- La cólera es una ira que se hincha.
- La amargura es una ira que estalla al momento.
- El resentimiento es una ira que aguarda hasta la vejez.
- El rencor es una ira que acecha el momento de la venganza.
- El amor es un deseo de relaciones corporales.
- Otro amor: el deseo de amistad
- Otro amor: al que llaman intento por procurarse amistad a través de la belleza externa.
- El anhelo es el deseo de la compañía de un ser querido ausente.
- La nostalgia es un deseo amoroso del ausente.
- La mala voluntad es la hostilidad que acecha la ocasión y actúa mal.
- La hostilidad es un deseo que alguien sufra un mal por causa propia.
- El hastío es un deseo rápidamente saciado.
- La mirada apasionada es la rapidez en ver lo deseado.
- La necesidad es un deseo incumplido
- La violencia es un deseo equilibrado.
- La discordia es un deseo relativo a una resistencia inclinada al mal.
- La inclinación es un deseo subyugado.
- El amor al placer es un deseo desmedido de placeres
- El amor a las riquezas es un deseo desmedido de riquezas
- El amor a la gloria es un deseo desmedido de gloria

- El amor a la vida es un deseo irracional de vida
- El amor a la persona es un deseo de plenitud corporal más allá de lo conveniente.
- La glotonería es un deseo desmedido de alimentos.
- La embriaguez es un deseo insaciable de vino.
- La lascivia es un deseo desmedido de relaciones sexuales"

(Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.17.5 = Andrónico, *De passionum* 3 = SVF III, 409

"Las trece especies del miedo:

- La indecisión es el miedo a la acción futura
- La vergüenza es el miedo a la mala reputación
- El terror es el miedo de la persona temerosa
- La angustia es el miedo que ata de manos y pies.
- El estupor es el miedo procedente de la representación desacostumbrada de algo que inspira temor.
- La consternación es el miedo procedente de una representación mayor.
- La timidez consiste en apartarse de algo que se manifiesta conveniente por causa de la representación de algo que inspira temor.
- La pusilanimidad es el miedo vano.
- La inquietud es el miedo a equivocarse; o el miedo al fracaso o el miedo que hacer surgir esperanzas opuestas, en torno a las que tenemos un apetito violento.
- La intención es la indecisión de hacer lo decidido.
- El horror es el miedo a lo reflexionado.
- La perturbación es el miedo que apremia en compañía de la voz.
- La superstición es el miedo a lo divino; o la exageración de los honores relativos a lo divino".

(Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.17.6 = Andrónico, *De passionum* 2 = SVF III, 414

"Las veinticinco especies del dolor:

- La compasión es un dolor por los males ajenos de aquella persona que sufre sin merecerlo.
- La envidia es un dolor de los bienes ajenos; o el dolor por el éxito de las personas dotadas de cualidades.
- Los celos son un dolor porque otro consiga lo que uno mismo desea; o el dolor porque otros tengan y nosotros no.
- La rivalidad es un dolor porque otros posean lo que nosotros poseemos.
- El desánimo es un dolor por lo insoluble o lo inflexible.
- La desgracia es un dolor por los males que oprimen fuertemente.
- El pesar es un dolor que provoca afonía.
- La convulsión es un dolor violento.
- La aflicción es un dolor por una muerte intempestiva.
- El disgusto es un dolor procedente de razonamientos contrarios.
- La molestia es un dolor procedente de reflexiones.
- El arrepentimiento es un dolor por las faltas cometidas, en la idea de que uno mismo ha sido el responsable.
- La confusión es un dolor que impide ver el futuro.
- El desaliento es el dolor del que ha perdido la esperanza de conseguir lo que desea.
- El disgusto es un dolor acompañado de agitación ininterrumpida.
- La indignación es un dolor por los que se excitan inconvenientemente.
- La excitación es un treno de la persona que ha sido embargada por el dolor.
- La irritación es un dolor que oprime y proporciona recompensa.
- La preocupación es el razonamiento del que sufre.
- La piedad es un dolor por los males ajenos.

(Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.17.7 = Diógenes Laercio VII, 116 = SVF III, 431

"Afirman también que hay tres afecciones buenas del ánimo: la alegría, la cautela y la decisión. Así la alegría es contraria, dicen, al placer, siendo una exaltación razonable. La cautela es contraria al temor, siendo una precaución razonable. Pues el sabio de ningún modo se amedrentará, sino que se mostrará cauto. Afirman que la decisión, que es una tendencia razonable, es contraria al deseo. Así como algunas pasiones quedan subordinadas a las primarias, de la misma manera algunas lo están también a las afecciones buenas primarias. Así, bajo la decisión caen la benevolencia, la amabilidad, el respeto y el afecto; bajo la cautela, la reverencia y la modestia; bajo la alegría, el gozo, el contento y el buen humor". (Trad. C. García Gual).

G.II.17.8 = Andrónico, *De passionum* 6 = SVF III, 432

"Las tres especies de la buena afección pasional:

- La buena voluntad es un apetito racional.
- La alegría es una exaltación racional.
- La precaución es una abstención racional.

Las cuatro especies de la buena voluntad:

- La benevolencia es, en efecto, una buena voluntad de bienes para otro, por causa de aquel mismo.
- La amabilidad es la benevolencia continua.
- La cordialidad....

Las tres especies de la alegría:

- La satisfacción es, en efecto, una alegría apropiada a las ventajas que le rodean.
- El regocijo es una alegría por las obras de la persona prudente.
- El buen humor es una alegría por el curso de la vida, o por la ausencia de informarse de todo.

Las dos especies de la precaución:

- El pudor es, en efecto, la precaución del reproche justo.
- La pureza es la precaución de las faltas relativas a los dioses"

(Trad. F. Maldonado Villena).

18) En contra de la explicación de Crisipo de las pasiones

G.II.18.1 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* IV, 4, 3, 2-5 = Posidonio frg. 34 E.K.

"En este punto [la consideración de las pasiones como juicios] él [Crisipo] está en contradicción con Zenón, consigo mismo y con otros muchos estoicos, que no ven a los juicios del mismo alma como pasiones, sino que las identifican con las irracionales contracciones, encogimientos, mordeduras, hinchazones y expansiones que descansan sobre los juicios. Pero Posidonio difiere completamente de estas dos concepciones. Pues de acuerdo con él, en total coincidencia con las doctrinas antiguas, las pasiones no son ni juicios ni resultado de juicios, sino efectos de la facultad irascible y concupiscible. En su tratado *Sobre las pasiones* pregunta frecuentemente a Crisipo y a sus seguidores: ¿Cuál es la causa del impulso hacia el exceso? Pues la razón difícilmente puede exceder sus ocupaciones y límites. Está claro, por tanto, que otra facultad, irracional, es la causa para el impulso de exceder los límites de la razón". (Trad. S. Mas).

G.II.18.2 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* 5, 6, 34-37 = Posidonio 33 y 166 E.K.

"Pues en lo que sigue, Posidonio también muestra que él [Crisipo] no sólo se aparta de los fenómenos, sino también de Zenón y Cleantes. Dice que la perspectiva de Cleantes sobre la parte pasional del alma aparece en los siguientes versos: *¿Qué es, pasión, lo que deseas? Dímelo / ¿Yo, razón? Hago todo lo que deseo / Un deseo regio; mas dímelo otra vez / Todo lo que deseo, todo ello acontece*. Posidonio dice que estos versos de Cleantes indican con claridad su pensamiento acerca de la parte pasional del alma, puesto que él ha representado a la razón y las pasiones en diálogo, esto es, como dos cosas diferentes. Crisipo, por el contrario, no cree que la parte pasional del alma sea diferente de la racional; y afirma que los seres irracionales no poseen pasiones, a pesar de estar gobernados por los apetitos irascibles y concupiscibles, como explica Posidonio en una elucidación más detallada de ellos". (Trad. S. Mas).

G.II.18.3 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* 5, 5, 8-26 = Posidonio 169 E.K.

"Tenemos por naturaleza tres relaciones que nos resultan propias, que se corresponden a cada una de las partes del alma: la relación con el placer por la parte apetitiva, la relación con la lucha y la victoria por la parte irascible, y la relación con lo bello y recto por la parte racional. Epicuro sólo prestó atención a la relación apropiada que concierne a la parte peor del alma; y Crisipo sólo a aquella que concierne a la parte mejor, pues él decía que sólo tenemos una relación que nos resulta propia con lo bello y recto, que él también veía como evidentemente bueno. Así pues, dado que dejaba a un lado las otras dos relaciones, es comprensible que tuviera grandes problemas a la hora de explicar el surgimiento del vicio (...) No podía descubrir cómo yerran los niños. Por todos estos motivos, Posidonio lo criticó y refutó, en mi opinión acertadamente. Pues si los niños tuvieran de inmediato desde el comienzo una relación apropiada para con lo bello y recto, el vicio no podría desarrollarse ni en ellos ni desde si mismos, sino solamente desde el exterior. Pero incluso cuando crecen bajo condiciones favorables y son educados convenientemente, se ve sin embargo que de continuo yerran, y el mismo Crisipo lo admite. Ciertamente, cabría que él hubiera pasado por alto los hechos evidentes y que sólo aceptara lo que coincide con sus propios supuestos, caso de que afirmara que los niños, si han sido bien educados, siempre se convierten con el paso del tiempo en hombres sabios. Pero al menos en este punto no se atrevió a falsear los hechos, sino que pensaba que los niños no se convierten necesariamente en filósofos, aun cuando hubieran crecido sólo entre filósofos y nunca hubieran visto u oído ejemplo alguno de vicio (...). Pues cuando él dice que el carácter persuasivo de las impresiones y las conversaciones es aquello por lo que en los necios se desarrolla las tergiversaciones concernientes a lo bueno y a lo malo, debe entonces preguntársele por qué el placer proyecta una representación persuasiva de algo bueno, y el dolor una representación persuasiva de algo malo. Y también debe preguntársele por qué nos dejamos convencer gustosamente cuando oímos que las gentes en general ensalzan y alaban como algo bueno la victoria en Olimpia y las erecciones de estatuas, las derrotas y las infamias, por el contrario, como algo malo. También en estas cuestiones critica Posidonio a Crisipo (...), a saber, en la tesis de que el impulso se genera como resultado del juicio de la parte racional del alma, pero más a menudo como consecuencia del movimiento de la parte pasional. Posidonio acertaba cuando vinculaba con estas teorías los descubrimientos de los fisonomistas. Pues aquellos animales y hombres que tienen un pecho amplio y son calientes son más irascibles por naturaleza, y todos los que tienen caderas amplias y son fríos son más cobardes. Además, dice que el entorno produce diferencias no pequeñas entre los caracteres de los hombres en atención a la cobardía y a la audacia, así como en atención a su inclinación al placer y al dolor, puesto que los movimientos pasionales del alma siguen siempre a la disposición del cuerpo, que es alterada en no poca medida por la mezcla [de los elementos] en el entorno. Pues también la sangre, dice, se diferencia en los seres vivientes por su temperatura, por su densidad, y por otras muchas cosas, como explica Aristóteles por extenso". (Trad. S. Mas).

G.II.18.4 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* 5, 6, 18-19 = Posidonio 161 E.K.

Galeno resume las posiciones de Posidonio: "Algunos individuos sostienen la equivocada opinión de que lo que es propio de las facultades irracionales del alma, es propio de éstas sin más. No saben que tener placer y dominar a los vecinos son metas a las que aspira la parte animal del alma, que, por el contrario, la sabiduría y todo lo que es bueno, bello y recto, son metas deseadas por la parte del alma racional y al mismo tiempo divina". (Trad. S. Mas).

G.II.18.5 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* 4, 7, 24-41 = Posidonio 165 E.K.

"Él mismo [Posidonio] muestra que las pasiones surgen por la ira y por el apetito y porqué motivo subsisten a lo largo del tiempo aun cuando persisten las opiniones y juicios de que algo malo está presente o ha sucedido (...). Así como la parte pasional del alma aspira a objetos de deseo propios y peculiares de ella, así también, tan pronto como los obtiene, alcanza su satisfacción y detiene su propio movimiento, que controla el impulso del ser viviente y que partiendo de sí mismo conduce a su propia equivocada meta. Así pues, las causas para el cese de las pasiones no son en modo alguno a-inferenciales, como Crisipo acostumbraba a decir (...). Los hábitos y en general el tiempo ejercen por ello la máxima influencia sobre los movimientos pasionales. Pues la facultad irracional del alma se apropia lentamente de los hábitos en los que ella se ha desarrollado". (Trad. S. Mas).

G.II.18.6 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* 5, 6, 22-26 = Posidonio 162 E.K.

"Pues las actividades irracionales ayudan y perjudican la facultad irracional, mientras que el conocimiento y la ignorancia tienen estos efectos sobre la facultad racional. Tal es, pues, la utilidad que obtenemos de la comprensión de las causas de las pasiones, y, además, dice, 'explica los problemas con el impulso que surge de la pasión' (...) 'Creo, en efecto, que estáis suficientemente familiarizados con cómo los individuos, cuando han sido persuadidos por la razón de que para ellos hay o se aproxima algo malo, sin embargo ni se atemorizan ni se entristecen y cómo, por otra parte, tienen estas pasiones cuando reciben una representación de estas cosas. ¿Pues cómo podría alguien activar lo irracional mediante la razón, si no antepusiera una especie de imagen que es similar a una impresión de los sentidos? De este modo, algunos han depuesto sus apetitos gracias a una descripción, y cuando alguien les apremia vivamente a huir de un león que se aproxima, se atemorizan aunque no lo vean". (Trad. S. Mas).

G.II.18.7 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* 5, 2, 3-7 = Posidonio 163. E.K.

"Crisipo dice, en efecto, que ella [el alma de los necios] es comparable a cuerpos inclinados a contraer por un motivo nimio o azaroso fiebre, diarrea o algo de este tipo. Posidonio critica su comparación. Pues el alma de los necios, dice, no debería compararse con estas cosas, sino con cuerpos que están simplemente sanos, sin ulterior calificación. Pues que uno contraiga fiebre por causas grandes o pequeñas, no marca diferencia alguna en atención al hecho de que uno se infecte y caiga en un estado infectado. Los cuerpos se diferencian más bien por el hecho de que unos caen en este estado con facilidad y otros difícilmente. Por ello, dice Posidonio, no era correcta la que comparación que Crisipo establecía entre la salud del alma y la salud del cuerpo, y su enfermedad con la disposición de un cuerpo que enferma fácilmente. Es del todo claro que el alma del sabio es inmune las pasiones, mas no hay cuerpos inmunes. En lugar de ello, sería más correcto comparar el alma del necio 'o bien a un cuerpo sano con tendencia a la enfermedad' –pues así se expresaba Posidonio- 'o a la enfermedad misma', porque son o bien una especie de modo de ser enfermizo o bien un modo de ser ya enfermo. Ciertamente, Crispo y Posidonio también coinciden en la afirmación de que todos los necios están enfermos del alma y que su enfermedad se asemeja a la disposición del cuerpo. Sus palabras son las siguientes: 'En esta medida, la enfermedad del alma no se asemeja, como Crisipo supone, a la disposición enfermiza, mala, del cuerpo, en virtud de la cual en el cuerpo cae en estados febriles irregulares y no periódicos, sino que la enfermedad del alma se asemeja más bien a la salud corporal con una inclinación a la enfermedad o a la enfermedad misma. La enfermedad corporal es, en efecto, un modo de ser ya enfermo, mientras que la enfermedad de la que habla Crisipo se asemeja más a la tendencia hacia la fiebre". (Trad. S. Mas).

G.II.18.8 = SVF III, 462 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* IV, 2, 136

"Y, en efecto, no sólo en estos puntos difiere claramente de sí mismo, sino también, cuando, escribiendo sobre las definiciones de la pasión, afirma que ella es un movimiento antinatural e irracional del alma y un impulso excesivo; a continuación, explicando el término 'irracional' dice que significa 'sin razón y juicio', y como ejemplo de impulso excesivo toma a las personas que corren violentamente; estas dos afirmaciones, en efecto, están claramente en contradicción con la de que las pasiones son juicios. Pero lo veremos mucho más claramente cuando hayamos trascrito sus propias palabras. Un pasaje es de este tenor:

'Ante todo debe considerarse que el animal racional está dispuesto por naturaleza a seguir la razón y actuar con la razón como guía; pero muchas veces y sin causa justificada se dirige hacia unas cosas y se aparta de otras, sin hacer caso a la razón cuando es empujado demasiado. Y en relación con este movimiento se encuentran las dos definiciones, ocurriendo así irracionalmente el movimiento en contra de la naturaleza y el exceso en los impulsos; pues lo irracional se ha de considerar como lo que no obedece a la razón y la rechaza; y en referencia este movimiento también decimos en el uso ordinario que una persona es empujada e irracionalmente llevada sin razón ni juicio; no usamos estas expresiones si es llevada por error o equivocación de algo que está de acuerdo con la razón, ya que no ha nacido el animal racional para ser movido así en su alma, sino según la razón'.

Ésta es una de las alocuciones de Crisipo, que explicando la primera de las definiciones de la pasión, aquí termina; la que resta, en la que expone la otra definición, escrita a continuación de ésta en el primer libro de su obra *Sobre las pasiones*, voy a citártela ya:

'En este sentido se ha hablado también del exceso de impulso, por sobrepasar la simetría propia y la simetría natural de los impulsos. Lo dicho podría ser más comprensible a partir de esto: por ejemplo, cuando se marcha de acuerdo con el impulso, el movimiento de las piernas no es excesivo, sino que se corresponde, en cierto modo, con el impulso, de modo que, cuando uno quiere, se detiene o da la vuelta. Pero en el caso de los que corren de acuerdo con el impulso no ocurre tal cosa, sino que el movimiento de las piernas excede al impulso, de manera que son llevados y no dan la vuelta tan fácilmente, una vez que han comenzado. Pienso que algo similar a esto también ocurre en los impulsos, por sobrepasar la simetría de la razón, de modo que, cuando una persona actúa presa de un impulso, no es obediente a la razón. Refiriéndose a la carrera, el exceso se dice más allá de la razón; así pues, la simetría del impulso natural es la que está de acuerdo con la razón y hasta tal punto y mientras ella considere digno. Por lo cual, cuando el exceso sobreviene según esto y bajo estas condiciones, se dice que es un impulso excesivo y un movimiento antinatural e irracional del alma'. Estas son las alocuciones de Crisipo.

Pues una vez que supo que hay dos significaciones del término 'irracional', de las cuales quiere que solamente una aparezca en la definición, la significación 'sin juicio', actuó rectamente sin dejar ninguna ambigüedad, sino tratando de demostrar que el impulso según la pasión es irracional, en la medida en que rechaza la razón, la desobedece, y sobreviene sin juicio. En efecto, por haber dicho que rechaza la razón, excluyó del movimiento irracional según la pasión a los objetos inanimados y a los animales irracionales. A partir de consideraciones de este tipo se demuestra que la pasión del alma no sobreviene a ningún objeto inanimado ni al animal irracional. Y cuando escribe que el movimiento según la pasión sobreviene lejos de la razón y del juicio, añadiendo a continuación lo siguiente, dice: 'no, si es llevado por error o equivocación de algo que está de acuerdo con la razón', y 'en un sentido que rechaza y desobedece la razón', distingue muy convenientemente las pasiones de los errores. Pues los errores son juicios incorrectos y razón que se ha equivocado, mientras que la pasión es un movimiento del alma que no obedece a la razón". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.18.9 = Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.* 4, 2, 1-6 = SVF III, 463

"De la misma manera, en las definiciones de las pasiones que primero expuso [Crisipo] se aparta completamente de su opinión [la de los estoicos más antiguos], 'definiendo el dolor como la creencia reciente de la presencia de un mal; el miedo, como la espera de un mal; el placer, como la creencia reciente de la presencia de un bien'. En efecto, en estas definiciones hace mención expresamente sólo de la parte racional del alma, omitiendo la desiderativa y la irascible. 'Considera, pues, que la creencia y la espera tienen lugar sólo en la parte racional'. Sin embargo, en su definición del deseo, del cual afirma que es un apetito irracional, se adhiere en cierto modo, al menos en la expresión, a la facultad irracional del alma; pero también aquí se aparta de ella en su explicación, si es que el término 'apetito', que tomó en la definición, es propio de la facultad racional. Así pues, define el apetito como un impulso racional hacia algo que produce placer en la medida que es necesario. En estas definiciones piensa que las pasiones son impulsos, opiniones y juicios, pero en algunas de las que siguen escribe cosas que están más en conformidad con los puntos de vista de Epicuro y Zenón que con sus propias teorías. En efecto, definiendo el dolor, dice que es un encogimiento ante lo que parece ser una cosa evitable, el placer una exaltación ante lo que parece digno de ser elegido. Los encogimientos, exaltaciones, contracciones y dilataciones (pues a veces también hace mención de éstas) son afecciones de la facultad irracional que sobrevienen a las opiniones. Epicuro y Zenón admiten que la esencia de las pasiones es de este tipo, pero él no. Y ello me lleva a admirarme del hombre que en la exposición de una enseñanza lógica y al mismo tiempo precisa no actúa con rigor". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.18.10 = Plutarco, *De virtute morali* 446 f-447e = SVF III, 459

"Pero algunos [estoicos] afirman que la pasión no es otra cosa que la razón y que no existe diferencia u oposición entre ambas, sino es conversión de una sola razón sobre dos aspectos, que nos pasa inadvertida por la agudeza y rapidez del cambio, al no percibir que es la misma parte del alma con la que por naturaleza deseamos y nos arrepentimos, nos encolerizamos y tememos, somos arrastrados al vicio por el placer y, mientras es arrastrada de nuevo el alma, nos recobramos. Pues deseo, cólera, temor y todas las pasiones semejantes son opiniones y juicios perversos que no suceden en una sola parte del

alma, sino que son inclinaciones, cesiones, asentimientos e impulsos de toda la parte rectora y, en suma, que son actividades que pueden cambiar en poco tiempo, como las carreras de los niños tienen su ímpetu y violencia inseguros e inconstantes por su propia debilidad.

Esta teoría va, en primer lugar, contra la evidencia de la percepción, pues nadie percibe en sí mismo un cambio de deseo a juicio, ni a su vez del juicio de nuevo al deseo, ni cesa de amar cuando reflexiona que debe sujetar su amor y luchar contra él y luego nuevamente deja de reflexionar y juzgar, cuando cede ablandado por el deseo. Por el contrario oponiéndose también con la razón a la pasión permanece en ésta todavía, y de nuevo dominado por la pasión contempla con la razón su yerro. Y no ha perdido la razón por la pasión ni se ha apartado de la pasión con la reflexión, sino que llevado a una y otra parte está en medio de ambas y participa de ellas. Otros, al suponer a la parte rectora ahora convertida en deseo, ahora en cambio a la razón oponiéndose al deseo, no difieren en nada de quienes suponen que cazador y fiera no son dos cosas sino una que con un mismo cuerpo ahora es fiera, ahora es cazador. Porque aquéllos menosprecian la evidencia, éstos testimonian contra la percepción, que no percibe el cambio de una sola cosa sino de dos que luchan y difieren entre sí. '¿Y qué?' –dicen- '¿No es la facultad deliberativa del hombre la que muchas veces está dividida y se ve arrastrada a opiniones opuestas sobre lo que es conveniente, siendo una sola?'. 'Muy cierto', diremos, 'pero lo que sucede no es semejante'. Porque la parte inteligente del alma no lucha contra sí misma, sino que usando una sola facultad se ocupa de razonamientos diversos. O más aún, existe una sola razón que actúa en cosas distintas como si fueran materias diferentes. Por eso no hay dolor en los razonamientos sin pasión, ni están como forzados a elegir una u otra cosa contrariamente a la razón, a no ser que, por Zeus, alguna pasión inadvertidamente se añada, como sobre una balanza. Pues esto ocurre incluso frecuentemente y, al oponerse no un razonamiento a otro, sino ambición, afán de rencillas, persecución de favores, celos, temor, pensamos que hay una diferencia entre dos razones". (Trad. R. Mª Aguilar).

G.II.18.11 = Galeno, *Hyp. et Plat.* IV, 1, 334 = SVF III, 461

"En el primer libro *Sobre el alma* Crisipo no sólo no refuta que no existe ninguna facultad desiderativa e irascible del alma, sino que, además, explica con todo detalles sus pasiones y le asigna un solo lugar en el cuerpo; pero en todos sus libros *Sobre las pasiones*, los tres, en los que ha investigado las cuestiones teóricas sobre ellas, y, además, en el *Terapéutico*, que algunos también intitulan *Ético*, ya no se le encuentra manteniendo la misma opinión, sino que a veces escribe como si vacilara, otras como si pensara que no existe una facultad desiderativa e irascible del alma; pues, en la exégesis de las definiciones sobre la pasión, hace ver que una facultad irracional existente en el alma es la causa de las pasiones, como después mostraré cuando comente sus propias palabras; pero posteriormente, cuando indaga si las pasiones [son juicios] o sobrevienen a los juicios, claramente se aparta de la opinión de Platón; por cierto, en su división del problema, no consideró digno de estima el principio, ni hacer mención de él. Y en verdad esto es lo primero que cualquiera podría reprocharle, que estaba equivocado por lo incompleto de su división. Así pues, una pasión como el amor, o es un juicio, o algo que sobreviene a los juicios, o un movimiento violento de la facultad desiderativa; así también la cólera o es un juicio, o una pasión irracional que, en cierto modo, sigue a éste, o un movimiento vehemente de la facultad irascible. Pero, aunque la cuestión permite ser dividida en tres partes, él no trata el tema así, intentando demostrar que sería mejor suponer que las pasiones son juicios y no algo que sobreviene al juicio, olvidándose de lo que él mismo escribió, en el libro primero de su obra *Sobre el alma*, que el amor es propio de la facultad desiderativa, y la cólera de la irascible". (Trad. F. Maldonado Villena).

19) La muerte.

G.II.19.1 = Séneca, *ad Luc.* 65, 24

"La muerte ¿qué significa? O un final, o un tránsito. Ni me asusta terminar, porque es lo mismo que no haber comenzado, ni pasar a la otra orilla, ya que en ninguna parte viviré con tanta estrechez como aquí". (Trad. I. Roca Meliá)

G.II.19.2 = Séneca, *ad Luc.* 54, 4-5

"La muerte es no ser. En qué consiste esto bien que lo sé. Será después de mi lo que fue antes de mi existencia. Si tal situación conlleva algún sufrimiento, es necesario haberlo experimentado también antes de surgir a la vida; ahora bien, entonces no sufrimos vejación alguna.

Te lo pregunto: ¿acaso no calificarías de muy necio a quien juzgase que la lámpara, una vez apagada, se halla en un estado peor al que tenía antes de encenderse? También nosotros nos encendemos y nos apagamos; en la fase intermedia experimentamos algún sufrimiento, mas en uno y otro extremo reina plena seguridad. Éste es, amado Lucilio, si no me engaño, nuestro error: pensamos que la muerte viene a continuación, siendo así que nos ha precedido y nos seguirá. Cuanto existió antes de nosotros es muerte. ¿Qué importa, realmente, que no empieces o que acabes, cuando el resultado de lo uno y lo otro se traduce en no ser". (Trad. I. Roca Meliá).

G.II.19.3 = Séneca, *ad Luc.* 77, 11

"Nadie hay tan ignorante que no sepa que ha de morir algún día; sin embargo, cuando se acerca el momento, busca escapatorias, se estremece y llora. ¿Acaso no te parece el más necio de todos quien se lamenta de no haber vivido hace mil años? Igualmente es necio quien se lamenta porque no vivirá dentro de mil años. Ambas posturas coinciden: no existirás, como no has existido; uno y otro tiempo no te pertenece". (Trad. I. Roca Meliá).

G.II.19.4 = Séneca, *Cons. ad Marc.* 19, 5

"La muerte es la liberación de todos los dolores, el límite más allá del cual no pasan nuestras desgracias, la que nos devuelve la tranquilidad en que estuvimos antes de nacer. Si alguien se compadece de los muertos, compadézcase también de los que no han nacido. La muerte no es ni un bien ni un mal; en efecto, lo que existe puede ser un bien o un mal, ahora bien, lo que no existe y reduce todo a la nada, no nos entrega a ninguna fortuna. En efecto, las cosas malas y buenas se desenvuelven en torno a algo material. La fortuna no puede hacer presa en algo que la naturaleza ha dejado escapar, no puede ser desdichado el que no existe". (Trad. C. Codoñer).

G.II.19.5 = Séneca, *ad Luc.* 102, 23

"Por medio de estas dilaciones de la vida mortal nos ejercitamos para aquella vida mejor y más larga. Pues como el claustro materno nos retiene durante diez meses y nos prepara no para sí, sino para aquel lugar al que parece que somos lanzados cuando ya somos aptos para respirar y resistir al aire libre, así también a través del tiempo que se extiende de la infancia a la vejez, vamos madurando para un nuevo parto. Nos aguarda otro origen, una situación distinta". (Trad. I. Roca Meliá).

20) El amor y la amistad estoica.

G.II.20.1 = Plutarco, *De comm. not.* 1073 b

"En cuanto a aquello que en su terminología [los estoicos] llaman 'reflejo' de la belleza y que, según dicen, ejerce una atracción amorosa, semejante afirmación, en primer lugar, no es convincente, pues en los más feos y malvados no puede surgir un 'reflejo de la belleza' si es que, como ellos dicen, la perversidad del carácter impregna el aspecto exterior. En segundo lugar, es sin duda contrario a la noción común que el feo sea digno de ser amado porque en un futuro incierto se suponga que vaya a tener belleza, y, en cambio, una vez que la ha adquirido y ha alcanzado la perfección física y moral, no sea amado por nadie". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.20.2 = Plutarco, *De comm. not.* 1072 f-1073 a

"Sostienen, en efecto que, aunque los jóvenes son feos –por ser necios e insensatos- y los sabios bellos, ninguno de estos bellos es amado ni digno de ser amado". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

G.II.20.3 = Estobeo, *Ecl.* II, 115, 1 = SVF III, 650

"Sostienen que el amor es un deseo de amistad de jóvenes florecientes a causa de la belleza que se manifiesta; por lo que también el sabio es inclinado al amor y amará las cosas dignas de estima, por ser nobles y bellas". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.20.4 = Cicerón, *Tusc.* IV, 34, 72 = SVF III, 652

"Los estoicos, por otra parte, dicen que el sabio amará y definen al amor mismo como 'un intento de hacer amistad inspirado por una belleza ideal'". (Trad. M. Mañas Núñez).

G.II.20.5 = Diógenes Laercio VII, 129-130 = SVF III, 716

"Dicen que también sentirá amor el sabio hacia los jóvenes que en su aspecto evidencian su noble disposición natural hacia la virtud, según dicen Zenón en su *República* y Crisipo en el libro primero de *Sobre las formas de vida*, y Apolodoro en su *Ética.*

Dicen que el amor es un empeño de infundir amistad, a través de la belleza visible. Y no por la unión sexual, sino por el afecto. Así pues, Trasónides, aunque tenía plena libertad para disponer de su amada, se abstenía de ella porque se sentía odiado. Es que el amor es un deseo de amistad, como afirma Crisipo en su obra *Sobre el amor*. También dice que el amor no es enviado por los dioses". (Trad. C. García Gual).

G.II.20.6 = Estobeo II, 94, 21 = SVF III, 98

"La amistad se dice en tres sentidos; según uno, por razón del provecho común, para el que se dice que están los amigos; sostienen que ésta no se incluye entre los bienes, por el hecho de que, según ellos, ningún bien proviene de los que están distanciados; a la amistad que es dicha tal, según el segundo sentido, como una disposición amistosa hacia los vecinos, la sitúan entre los bienes externos; y a los sentimientos amistosos que existen en uno mismo, según los cuales se es amigo de los vecinos, los declaran uno de los bienes relativos al alma". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.20.7 = Estobeo, II, 65, 15 = SVF III, 717

"Son también de la opinión de que el sabio obra intencionada, dialéctica y agradablemente. Pero el hombre amoroso se dice tal en dos sentidos: uno, el que conforme a la virtud es un hombre de bien de tal clase; otro, el que conforme al vicio se encuentra en una conducta censurable, como si se tratase de un erotómano. El amor, [el virtuoso, es propio de la amistad]; la persona digna de ser amada quiere decir lo mismo que la persona digna de ser querida, y no que la persona digna de ser gozada; pues, la persona digna de un amor virtuoso, ésta es digna de ser amada. De forma similar al arte de amar, acogen también al arte convivial entre las virtudes: el uno, que se ocupa de lo conveniente en los banquetes, es la ciencia de cómo deben ser dispuestos éstos y de cómo se debe beber en compañía; el otro, la ciencia de la caza de los jóvenes bien dotados, es exhortatorio hacia la caza virtuosa, en suma, es la ciencia de amar honestamente; por lo cual también afirman que amará el hombre sensato. En sí mismo el hecho de amar es sólo una cosa indiferente, puesto que sobreviene alguna vez incluso a los malvados. El amor no es un deseo, y mucho menos un deseo de un acto perverso, sino un intento de amistad por causa de la apariencia de belleza". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.20.8 = Alejandro de Afrodisia, *Comm. in Aristot, Topica* II, 139, 21 = SVF III, 722

"Sino que también, si es una cuestión absolutamente negativa el hecho de que ningún amor es bueno, destruiremos el aserto de que no todo amor es vil, circunscribiendo el amor, como dice Epicuro, a un deseo intenso de placeres afrodisíacos, lo cual no es posible que sea una cosa buena, y a un intento de amistad por causa de la belleza que se manifiesta, como sostienen los estoicos". (Trad. F. Maldonado Villena).

G.II.20.9 = Séneca, *ad Luc.* 36, 1

"Cuando te ruego con tanta insistencia que te apliques a nuestro estudio, defiendo mi propia causa. Quiero tener un amigo, objetivo que no puedo alcanzar si tú no continúas el esfuerzo inicial de perfeccionarte. Porque ahora me amas, pero no eres mi amigo. 'Pues qué? ¿Estos dos conceptos difieren entre sí?' Más aún, son desemejantes. Quien es amigo, ama; quien ama, no siempre es amigo; de ahí

que la amistad resulta siempre provechosa; el amor a veces hasta es perjudicial. Si no tienes otro motivo, que tu progreso sea para que aprendas a amar". (Trad. I. Roca Meliá).

III) Los escépticos sobre las pasiones y la felicidad.

G.III.1 = Sexto Empírico *Adv. Math.* XI, 111-118

"Pero los escépticos, que no afirman ni niegan nada precipitadamente, sino que todo lo someten a la crítica, enseñan que aquellos que suponen que hay un bien y un mal por naturaleza tienen una vida feliz infeliz, mientras que aquellos que se abstienen y suspenden el juicio *viven libres de cuidados* [*Od.* iv, 565]. Y esto podemos aprenderlo sin retrocedemos un poco.

Toda infelicidad surge debido a alguna perturbación. Ahora bien, toda perturbación acompaña a los hombres o bien porque persiguen vivamente algo o bien porque lo evitan vivamente. Todos los hombres desean vivamente lo que consideran bueno y evitan lo que suponen que es malo. Así pues, toda infelicidad surge porque persiguen las cosas buenas como bien y evitan las cosas malas como mal. Así pues, dado que el dogmático cree que esto es bueno por naturaleza y aquello malo por naturaleza, y persigue lo uno y evita lo otro, vive perturbado y, en consecuencia, nunca será feliz. Pues o bien todo aquello que uno persigue es de antemano y por naturaleza bueno y todo lo que evita como digno de ser evitado es así en realidad; o bien algunas de las cosas que se persiguen son deseables, pero no todas, y algunas de las cosas evitadas tienen que ser evitadas; o bien estas cosas son relativas, y por relación a este hombre son dignas de ser perseguidas o evitadas, mas en relación con la naturaleza de las cosas no son ni dignas de ser perseguidas ni de ser evitadas, sino tan pronto dignas de ser evitadas tan pronto dignas de ser perseguidas. Si uno supone que es bueno todo lo que de cualquier manera y por todos es perseguido, y todo lo que se evita es digno de ser evitado por naturaleza, vive una vida insufrible, porque se ve compelido al mismo tiempo a perseguir y a evitar lo mismo, a perseguirlo en la medida en que algunos lo conciben como deseable, a evitarlo en la medida en que otros conciben que es digno de ser evitado. Pero si dice que no todo lo que se persigue o se evita es digno de ser perseguido y ser evitado, sino que algo de ello es digno de ser perseguido y algo digno de ser evitado, vive, ciertamente, mas una vida llena de perturbación, pues persiguiendo siempre lo que considera bueno por naturaleza, y evitando lo que considera malo, nunca se liberará de la perturbación, sino que, cuando aún no tenga lo bueno quedará, por la pretensión de alcanzarlo, vivamente perturbado, y cuando lo tenga quedará intranquilo por el exceso de alegría o por el cuidado que debe prestar a lo obtenido. Y el mismo argumento vale también para lo malo: pues ni cuando está libre de él está sin cuidado (pues le atormenta la perturbación producida por evitarlo y tomar precauciones), ni cesan los tormentos para quien está sin él, cuando comprueba *dónde ir para librarse de una muerte espantosa* [*Il.* XIV, 507].

Pero si uno dice que nada es por naturaleza más digno de ser perseguido que evitado y nada más digno de ser evitado que perseguido, y considera que todas las cosas que suceden son relativas y que en función de las diferencias de tiempo y circunstancias serán unas veces dignas de ser perseguidas y otras dignas de ser evitadas, en tal caso, vive feliz y sin perturbación. Ni se exalta por lo bueno en tanto que bueno, ni se hunde por lo malo, sino que acepta resueltamente lo que le sucede por necesidad, y se libera del peso de la opinión de que existe algo bueno o malo. Lo cual, en efecto, le es posible porque no considera a nada bueno o malo por naturaleza. Así pues, no cabe vivir felizmente si se supone algo bueno o malo por naturaleza". (Trad. S. Mas).

G.III.2 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr*. III, 235-238

"Pues bien, el escéptico, al ver tal disparidad de comportamientos, suspende el juicio sobre lo de si algo es por naturaleza bueno o malo o, en general, obligatorio, apartándose también en eso de la petulancia dogmática. Y sigue sin dogmatismos las enseñanzas de la vida corriente.

Y por ello permanece impasible ante las cosas opinables. Y ante lo inevitable sufre con mesura; pues en cuanto persona capaz de sentir, sufre; pero al no dar por sentado que sea malo por naturaleza aquello que él sufre, lo sufre con mesura.

En efecto, el dar por sentada tal cosa es peor incluso que el propio hecho de sentir dolor; hasta el punto de que a veces quienes se automutilan o sufren algo semejante lo llevan bien, mientras que lo que se afirman en su forma de ver lo sucedido como algo malo se hunden moralmente.

En verdad, quien supone que algo es por naturaleza bueno o malo o, en general, obligatorio o prohibido, ése se angustia de muy diversas maneras.

En efecto, cuando se le presenta lo que él considera que es malo por naturaleza, se imagina incluso que es castigado por las Furias. Y cuando se hace poseedor de lo que le parece bueno, por su petulancia y por el miedo a la pérdida de eso y por estar con la preocupación de no venir a dar en lo que él tiene por cosas malas por naturaleza, cae en angustias que no son normales. Pues a los que dicen que el bien es algo que no puede perderse los detendremos ante la dificultad de la discusión (que ese tema concita)". (Trad. A. Gallego Cao, Mª T. Muñoz Diego y Mª I. Méndez Lloret).

H) TEORÍA SOCIAL

I) Epicúreos

1) La justicia y el pacto.

H.I.1.1 = Epicuro, *Máximas capitales* XXXI
"Lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo". (Trad. C. García Gual).

H.I.1.2 = Epicuro, *Máximas capitales* XXXII
"Respecto a todos aquellos animales que no pudieron concluir sobre el no hacerse ni sufrir daño mutuamente, para ellos nada hay justo o injusto. Y de igual modo también respecto a todos aquellos pueblos que no pudieron o no quisieron concluir tales pactos sobre el no hacer ni sufrir daño". (Trad. C. García Gual).

H.I.1.3 = Epicuro, *Máximas capitales* XXXIII
"La justicia no era desde un comienzo algo por sí mismo, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni sufrir daño surgido en las relaciones de unos y otros en lugares y ocasiones determinadas". (Trad. C. García Gual).

H.I.1.4 = Epicuro, *Máximas capitales* XXXIV
"La injusticia no es en sí misma un mal, sino por el temor ante la sospecha de que no pasará inadvertida a los establecidos como castigadores de tales actos". (Trad. C. García Gual).

H.I.1.5 = Clemente de Alejandría, *Strom.* 6, 2 = 519 Us.
"El mayor fruto de la justicia es la tranquilidad del alma". (Trad. S. Mas).

H.I.1.6 = Epicuro, *Máximas capitales* XVII
"El justo es el más imperturbable, y el injusto rebosa de la mayor perturbación". (Trad. C. García Gual).

H.I.1.7 = Epicuro, *Máximas capitales* XXXV
"No le es posible a quien furtivamente viola alguno de los acuerdos mutuos sobre el no dañar ni ser dañado, confiar en que pasará inadvertido, aunque así haya sucedido diez mil veces hasta el presente. Es desde luego incierto si será así hasta la muerte". (Trad. C. García Gual).

H.I.1.8 = Epicuro, *Máximas capitales* XXXVI
"Según la noción común, el derecho es lo mismo para todos, es decir, lo que es provechoso al trato comunitario. Pero el particular de un país y de momentos concretos no por todos se acuerda que sea el mismo". (Trad. C. García Gual).

H.I.1.9 = Epicuro, *Máximas capitales* XXXVII
"De las leyes establecidas tan sólo la que se confirma como conveniente para los usos del trato comunitario posee el carácter de lo justo, tanto si resulta ser la misma para todos como si no. Si se establece una ley, pero no funciona según lo provechoso al trato comunitario, ésta no posee ya la naturaleza de lo justo. Y si lo conveniente según el derecho cambia, pero durante algún tiempo está acorde con nuestra prenoción de lo justo, no por ese cambio es durante ese mismo tiempo menos justo para quienes no se confunden a sí mismos con palabras vanas, sino que atienden sencillamente a los hechos reales". (Trad. C. García Gual).

H.I.1.10 = Cicerón, *De fin.* I, 57 = 397 Us.

Habla el epicúreo Torcuato: "Proclama Epicuro, a quien vosotros acusáis de estar demasiado entregado a los placeres, que no se puede vivir a gusto si no se vive sabia, decorosa y justamente, y que no se puede vivir sabia, decorosa y justamente si no se vive a gusto. No puede ser feliz un Estado en el que campea la sedición, ni una casa cuyos dueños están en discordia; menos aún puede un alma, en discrepancia y desacuerdo consigo misma, saborear porción alguna del puro y alegre placer. Y, en verdad, el alma en la que combaten inclinaciones y propósitos diversos, no puede hallar un momento de calma o de reposo". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

H.I.1.11 = Cicerón, *De fin.* I, 43-44

Habla el epicúreo Torcuato: "Las pasiones son insaciables, pues no sólo destruyen a los individuos, sino a familias enteras, y con frecuencia trastornan a todo el Estado. De las pasiones nacen los odios, las desuniones, las discordias, las sediciones, las guerras". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

H.I.1.12 = Lucrecio V, 1105-1160

"Y así, gracias al fuego y a nuevos inventos, los que sobresalían en ingenio y prudencia mostraban día tras día cómo podía mejorarse su vida anterior. Los reyes empezaron a fundar ciudades y a emplazar ciudadelas que les sirvieran de defensa y refugio; y procedieron después al reparto de ganados y tierras, según la belleza, fuerzas y talento de cada uno; pues mucho valía la belleza, y la fuerza tenía un gran prestigio. Se introdujo después la propiedad y se descubrió el oro, que fácilmente arrebató a la hermosura y a la fuerza el honor de que gozaban; pues, por lo común, los más valientes y hermosos de cuerpo van a engrosar el séquito del más rico. Que si los hombres se rigieran por la verdadera doctrina, la mayor riqueza del hombre está en vivir parcamente, con ánimo sereno; pues jamás la penuria es despreciable.

Pero los hombres quisieron hacerse ilustres y poderosos, para asentar su fortuna en una sólida base y poder vivir plácidamente en la opulencia; todo en vano, pues en la contienda para escalar la cima del honor llenaron de peligros el camino; y aún, si llegan a encumbrarse, la envidia los derriba de un golpe, como un rayo, y los precipita ignominiosamente en el Tártaro espantoso; pues la envidia, como el rayo, abrasa con preferencia las cumbres y todo lo que se eleva por sobre lo demás; de modo que es mucho mejor obedecer tranquilamente que ambicionar el imperio y la posesión de un trono. Por tanto, déjales que se agoten y suden sangre en sus vanos forcejeos por el angosto camino de la ambición; pues sólo gustan por el paladar ajeno y se dirigen más por lo que oyen decir que por propia experiencia; y así sucede hoy como sucedió antes y sucederá en el futuro.

Con esto, después de asesinados los reyes, derribada yacía la primitiva majestad de los solios y los cetros soberbios, y la insignia brillante de la testa soberana lloraba de ver su gran honor bajo los pies del vulgo; pues la gente es ávida de pisotear lo que una vez temió demasiado. Así el poder cayó en manos de la hez del pueblo turbulento, y cada uno pretendía para sí el mando y el puesto más alto.

Entonces hubo quienes enseñaron a elegir magistrados y fundar los principios del derecho, para inducirles a usar de las leyes. Pues el género humano, fatigado de vivir entre violencias, languidecía por efecto de las disensiones; razón de más para que se sometiera de buen grado a las leyes y al derecho estricto. En efecto, cada hombre, en su enojo, se preparaba a llevar su venganza más lejos de lo que ahora permiten las leyes equitativas, y he aquí por qué se hastiaron de pasar la vida en violencias.

Desde entonces el temor al castigo envenena los goces de la vida. Pues la violencia y el desafuero cogen entre sus mallas al que los comete, y por lo común recaen sobre aquel de quien han partido; y no le es fácil vivir con placidez y sosiego al que con sus actos viola el pacto de la paz social. Pues aunque escape a la vista de los dioses y los hombres, debe en secreto desconfiar de que así sea siempre; y de muchos se cuenta que hablando en sueños o en el delirio de una enfermedad han revelado y hecho patentes delitos que tuvieron ocultos". (Trad. E. Valentí Fiol).

H.I.1.13 = Porfirio, *De abstinentia* I, 7, 1-4

"En cambio, los discípulos de Epicuro, exponiendo como una especie de extensa genealogía, aducen que los antiguos legisladores, al considerar la vida comunitaria de los hombres y sus relaciones mutuas, tacharon de sacrílego el asesinato de un hombre y fijaron a sus autores unas sanciones extraordinarias. Y aún existiendo un cierto vínculo natural de parentesco entre los hombres merced a la similitud de su

aspecto externo y de su alma, que impide la destrucción sin más de un ser vivo de su especie, tal como se admite la de otros seres, supusieron que la principal causa de la indignación que producía este hecho y de su calificación de sacrilegio era la falta de interés con toda la estructura de la vida. En efecto, los que, en base a este principio, se ajustaron a la utilidad de esta norma no tuvieron necesidad de otra justificación que los apartara de este delito, pero los que eran incapaces de captar suficientemente el sentido del hecho, por temor a la magnitud de la sanción, renunciaron a matarse entre si de un modo indiscriminado. Parece que cada uno de estos hechos se da todavía en el día de hoy. Porque incluso los que perciben la utilidad de esta prescripción legal, se atienen a ella con buena disposición, pero los que no la aceptan la respetan por temor a las amenazas que encierran las leyes. Amenazas que se fijaron en base a la incapacidad de las personas para razonar sobre la utilidad y que aceptaron la mayoría de los hombres". (Trad. M. Periago Lorente).

2) El alejamiento de la vida política.

H.I.2.1 = Epicuro, *Sent. Vat.* 58

"Hay que liberarse de la prisión de las ocupaciones cotidianas y de la política". (Trad. S. Mas).

H.I.2.2 = Lucrecio II, 7-14

"Pero nada hay más dulce que ocupar los excelsos templos serenos que la doctrina de los sabios erige en las cumbres seguras, desde donde puedas bajar la mirada hasta los hombres, y verlos extraviarse confusos y buscar errantes el camino de la vida, rivalizar en talento, contender en nobleza, esforzarse día y noche con empeñado trabajo, elevarse a la opulencia y adueñarse del poder". (Trad. E. Valentí Fiol).

H.I.2.3 = Lucrecio III, 59-78

"En fin, la codicia y la ciega ambición de honores, que fuerzan a los míseros hombres a violar las fronteras del derecho y a veces, haciéndose cómplices y servidores del crimen, a esforzarse día y noche con empeñado trabajo para escalar el poder, tales llagas de la vida en no pequeña parte son alimentadas por el temor a la muerte. Pues el desprecio infamante y la amarga pobreza se cree comúnmente que son incompatibles con la dulzura y estabilidad de la vida, y parecen como una demora ante el umbral de la Muerte; así los hombres, en su afán de escapar de estos males y rechazarlos muy lejos, impelidos por un vano terror, amasan riqueza con sangre ciudadana y multiplican con avidez su caudal, acumulando crimen sobre crimen; gozan, crueles, con el triste funeral de un hermano, y odian y temen a la vez la hospitalidad de los parientes.

De semejante manera y por efecto del mismo temor, les corroe a menudo la envidia. Se afligen de ver ante sus ojos la potencia de uno, la consideración de otro, que aparece aureolado de honor, mientras ellos se revuelcan en tinieblas y cieno; a algunos les cuesta la vida su ambición de estatuas y honores". (Trad. E. Valentí Fiol).

H.I.2.4 = Lucrecio III, 995-1002

"También a Sísifo tenemos en la vida y ante nuestros ojos: sediento de solicitar del pueblo los fasces y las hachas crueles, y retirándose siempre triste y vencido. Pues solicitar el poder, que es vano y que jamás se consigue, y sufrir siempre duro trabajo por lograrlo, eso es empujar con ahínco monte arriba una peña que, al llegar a la cima, rueda otra vez abajo y se precipita hacia el llano". (Trad. E. Valentí Fiol).

H.I.2.5 = Séneca, *De otio* 3, 2-3 = 9 Us. y SVF I, 271

"En este punto las dos sectas que más disienten son la de los estoicos y los epicúreos, pero ambas nos encaminan al ocio por distintos senderos. Epicuro dice: ´No participará en política el sabio a no ser que suceda algo'; Zenón dice: 'Participará en política a no ser que algo se lo impida'. El uno pretende el ocio como punto de partida, el otro como consecuencia, y las causas son muy amplias. Si la situación política está tan corrompida que no es posible prestar ayuda, si está dominada por el mal, el sabio no se esforzará en vano, ni se entregará para no sacar nada; si tiene poco prestigio o poca fuerza, y la política no lo va admitir, si su salud se lo impide, igual que no fletaría una nave agrietada, igual que no se alistaría estando enfermo, así no se internará por un camino que sabe impracticable". (Trad. C. Codoñer).

3) Consideraciones críticas sobre el alejamiento de la vida política.

H.I.3.1 = Plutarco, *Lathe biosas* 1128 a-1129a = 107 Us., 218 Us. y Metrodoro 27 Körte

"Pero ¿cómo no va ser mala en sí misma esta cuestión? 'Vive ocultamente': ¿como quien profana tumbas? ¿Es que la vida es algo indecente, para que tengamos que ignorarla? Antes bien, yo diría: 'No vivas oculto, aunque tu vida sea mala, sino date a conocer, corrígete, arrepiéntete. Si tienes virtudes, no dejes de usarlas; si tienes vicios, no te quedes sin cura'.

Mejor distingue y precisa al destinatario de esa prescripción tuya. Si se trata de una persona necia, vil e insensata, en nada te diferencias de alguien que dijera: 'Esconde tu fiebre, esconde tu locura, que no te la advierta el médico; ve a echarte en algún rincón oscuro, ignorado con tus afecciones'. (...) Ciertamente, también las existencias enfermas y las pasiones del alma habría que desnudarlas delante de todos, y que cada uno las tocara y, examinando las condiciones del paciente, dijera: '¿Estás irritado? Procura evitar tal cosa'; '¿Estás celoso? Haz tal otra'. '¿Estás enamorado? Yo también estuve una vez enamorado, pero recapacité'. En cambio, si niegan, ocultan y esconden el mal, hacen que éste cale hondo en sí mismos.

Por otra parte, si es a los buenos a quienes exhortas a pasar inadvertidos e ignorados, estás diciendo a Epaminondas: 'No mandes ejércitos', a Licurgo: 'No legisles', a Trasibulo: 'No mates tiranos', a Pitágoras: 'No enseñes', a Sócrates: 'No dialogues', y en primer lugar te estás diciendo a ti mismo, Epicuro: 'No escribas a los amigos de Asia, ni hospedes a los de Egipto, ni seas guardián de los efebos de Lámpsaco, ni distribuyas libros a todos, hombres y mujeres, exhibiendo tu sabiduría, ni des instrucciones sobre tu entierro'. En efecto, ¿qué significan esas comidas en común? ¿Qué son esas reuniones con los amigos y los niños bonitos? ¿A qué vienen las miles y miles de líneas que escribiste a Metrodoro, a Aristóbulo, a Querodemo, compuestas laboriosamente para que ni después de muertos pasasen inadvertidos, si estableces como ley la desmemoria en la virtud, la inacción en el arte, el silencio en la filosofía, el olvido en el buen hacer?". (Trad. J. F. Martos Montiel).

H.I.3.2 = Plutarco, *Adv. Col.* 1127 d-e = 18, 134 Us. y Metrodoro 32 Körte

"Por lo tanto, que su guerra no es contra los legisladores sino contra las leyes podemos leerlo en los escritos del propio Epicuro. Éste, en efecto, en su obra *Casos dudosos*, se pregunta si el sabio hará algo que esté prohibido por las leyes sabiendo que no será descubierto, y responde: 'No es aquí viable una respuesta categórica', es decir, 'lo haré, pero no quiero admitirlo'. Y de nuevo, en carta a Idomeneo, si no me equivoco, lo exhorta a 'no vivir esclavizado por las leyes y las opiniones, en la medida en que no dispongan penas para las ofensas recibidas del vecino'. Por tanto, si abolir leyes y gobiernos significa destruir los fundamentos de la vida humana, y resulta que eso es lo que hacen Epicuro y Metrodoro cuando disuaden a sus secuaces de participar en la vida pública y se irritan con quienes participan, cuando hablan con desprecio de los primeros y más sabios legisladores y exhortan a desdeñar las leyes si no llevan aparejado el miedo a la pena y el castigo, no sé de ninguna falsa acusación lanzada por Colotes contra los demás filósofos tan grave como su certera exposición de las palabras y doctrinas de Epicuro". (Trad. J. F. Martos Montiel).

H.I.3.3 = Plutarco, *Adv. Col.* 1127 b-c = Metrodoro 31 y 32 Körte

"Y he creído que no debía omitir el frívolo desprecio de la política que escribió Metrodoro en su obra *Sobre la filosofía*: 'Algunos sabios' –dice- 'por un exceso de vanidad, vieron con tan buenos ojos el desempeño de tareas políticas que se dejaron llevar por los mismos deseos que Licurgo y Solón en sus discursos sobre los modos de vida y sobre la virtud'. Entonces era vanidad y exceso de vanidad liberar a Atenas, y también dar buenas leyes a Esparta y que sus jóvenes no se mostraran insolentes, y no tener hijos de prostitutas, ni que impere en las ciudades la riqueza, el lujo y la voluptuosidad, sino la ley y la justicia: porque éstos eran los deseos de Solón. Pero, con tono ofensivo, Metrodoro añade a lo dicho lo siguiente: 'Por eso es bueno también que quien es verdaderamente libre se ría a carcajadas de todos los hombres, incluidos esos Licurgos y Solones'". (Trad. J. F. Martos Montiel).

H.I.3.4 = Cicerón, *De fin.* I, 24-25

"Pero, dejando a un lado, los peligros, las fatigas e incluso el dolor, que los mejores ciudadanos afrontan por la patria y por los suyos, de modo que no sólo no reciben ningún dolor, sino que los desprecian todos y prefieren soportar cualquier dolor antes que faltar en nada a su deber, pasemos a aspectos que no son menos significativos, aunque parezcan menos importantes. (...) Y en cuanto a la pregunta de por qué son tan numerosos los epicúreos, hay varias razones, pero la que más seduce a la mayoría es el creer que Epicuro enseñó que las acciones rectas y virtuosas producen por sí mismas alegría, es decir, placer". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

H.I.3.5 = Cicerón, *De fin.* II, 75-77

"Admitamos que así sea: el término mismo del placer carece de nobleza, y quizá nosotros [los críticos del epicureismo] no lo comprendemos. Afirmáis [los defensores del epicureismo], en efecto, repetidamente que nosotros no comprendemos de qué placer habláis. ¡Claro, se trata de algo difícil y oscuro! Cuando habláis de elementos indivisibles y de intermundos, que ni existen ni pueden existir, os comprendemos; pero el placer que conocen todos los gorriones ¿no podemos comprenderlo? ¿Y si te hago confesar que no sólo sé qué es el placer (pues no es más que una impresión agradable a los sentidos), sino también el significado que tú quieres darle? Pues, a veces, entiendes por placer lo que yo acabo de decir, y le das el nombre de 'placer en movimiento' de modo que sea y produzca cierta variedad, y, otras veces, te refieres a cierto placer supremo al que nada puede añadirse; dices que éste existe cuando está ausente todo dolor, y lo llamas 'estable'. Admitamos que existe esta clase de placer. Atrévete a decir en una reunión cualquiera que todo lo haces para evitar el dolor. Si piensas que ni siquiera esto puede decirse con suficiente elevación y decoro, di que tú en el ejercicio de esa magistratura y en toda tu vida obrarás sólo por tu propio provecho, y que no harás nada que no te convenga, en fin, a no ser por tu bien; ¿qué clamor piensas que se levantaría en la asamblea, o qué esperanzas podrías tener de ese consulado que ahora se te presenta tan accesible? ¿Seguirás, acaso, una doctrina de la que sólo hacéis uso tú y tus amigos, pero que no te atreves a profesar públicamente? En cambio, las palabras de los peripatéticos y las de los estoicos no se te caen de la boca en los tribunales y en el senado: deber, equidad, dignidad, lealtad, rectitud, moralidad, acciones digna de quien manda, dignas del pueblo romano, afrontar cualquier peligro por la república, morir por la patria; cuando pronuncias estas palabras, nosotros, imbéciles, quedamos maravillados, mientras que tú, sin duda, te ríes en tu interior. Porque entre estas tan magníficas y excelentes palabras no hay un lugar para el placer, no sólo aquel que llamáis placer en movimiento y al que todos los hombres de la ciudad y todos los del campo, todos, en suma, cuantos hablan latín, llaman placer, pero ni siquiera para ese otro estable, al que nadie, excepto vosotros, llama placer". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

H.I.3.6 = Cicerón, *Tusc.* IV, 6-7

"Entretanto, mientras aquéllos [los estoicos y los peripatéticos] guardaban silencio, se alzó la voz de Gayo Amafinio [un vulgarizador del epicureismo], con la publicación de cuyos libros la multitud quedó conmocionada y se entregó preferentemente al estudio de tales doctrinas, ya fuera porque eran de fácil intelección, ya porque invitaban a las atrayentes tentaciones del placer, ya incluso porque no se les había presentado ninguna propuesta mejor y se contentaban con lo que había. Mas después de Amafinio muchos imitadores de sus mismas doctrinas escribieron muchas obras y conquistaron Italia entera; y lo que constituye la mejor prueba de que sus teorías eran insustanciales, a saber, que se aprendían tan fácilmente de memoria y gozaban de la aprobación de los incultos, eso piensan los epicúreos que es el sostén de sus doctrinas". (Trad. M. Mañas Núñez).

H.I.3.7 = Cicerón, *Pro Sestio* 23

Cicerón se refiere a Pisón, enemigo político suyo y epicúreo: "Veíamos su tipo de vida, su desidia, su inactividad; los que se le acercaban un poco más, observaban sus pasiones escondidas; en fin, también su lenguaje nos proporcionaba motivos con los que poder comprender sus recónditos sentimientos.

Cual hombre instruido alababa (a pesar de no ser capaz de decir sus nombres) a no sé qué filósofos, pero alababa sobre todo a aquellos que –se dice- son los mejores consejeros y panegiristas del placer; lo de menos era la naturaleza del placer, sus circunstancias o su medida: era el nombre mismo el que devoraba entregado totalmente en cuerpo y alma. Sostenía que estos mismos filósofos afirmaban

atinadamente que era natural en un hombre sabio actuar en su propio interés; que un hombre sensato no debía aspirar a la carrera política y que nada era mejor que una vida ociosa, saturada y colmada de placeres; a su vez, afirmaba que decían extravagancias y estaban locos quienes sostenían que había que entregarse a una actividad digna, velar por el bien de la República, tener en cuenta el sentido del deber y no el interés durante toda la vida, afrontar peligros por la patria, recibir heridas y enfrentarse a la muerte. (Trad. J. M. Baños Baños).

II) Estoicos.

1) La tendencia natural a la sociabilidad.

H.II.1.1 = Cicerón, *De fin.* III, 62-68 = SVF III, 333, 340, 342, 369, 371 y 616

"Creen los estoicos que está en relación con esto el comprender que es la naturaleza la que hace que los padres amen a los hijos; y en esta fuente buscamos el origen de la común sociedad del género humano. Puede comprenderse esto, en primer lugar, por la configuración misma de los miembros del cuerpo, que por sí mismos declaran que la naturaleza tuvo en cuenta la procreación. En efecto, no podía ser congruente que la naturaleza deseara la procreación, y no se preocupara del amor a los seres procreados. La fuerza de la naturaleza puede observarse incluso en los animales, pues cuando vemos el trabajo que se toman para dar a luz y criar a sus pequeños, nos parece oír la voz de la propia naturaleza. Por lo tanto, así como es manifiesto que por naturaleza huimos del dolor, así también es evidente que la naturaleza misma nos impulsa a amar a nuestros hijos. De aquí nace que sea también natural aquel sentimiento, común a todos los hombres, en virtud del cual ningún hombre, por el hecho mismo de ser hombre, puede parecer extraño a otro hombre. Pues, así como algunos miembros han sido hechos como para sí mismos, por ejemplo los ojos y los oídos, mientras que otros ayudan también a las funciones de los demás miembros, como las piernas y las manos, así algunas bestias feroces han nacido sólo para sí mismas, pero la llamada 'pina', que permanece en su amplia concha, y el que nada fuera de la concha y por ser su guardián se llama *pinoteres* y vuelve a introducirse en ella dando la impresión de que la advierte algún peligro, y lo mismo las hormigas, las abejas y las cigüeñas, hacen también ciertas cosas por causa de otros, Mucho más estrecho es este vínculo entre los hombres. Y así, por naturaleza, somos aptos para formar grupos, asambleas, estados.

En cuanto al mundo, piensan los estoicos que está regido por la voluntad de los dioses, y que es como la ciudad y el Estado común de los hombres y los dioses, y que cada uno de nosotros forma parte de ese mundo; de aquí resulta, como consecuencia natural, que antepongamos la utilidad común a la nuestra. Pues, así como las leyes anteponen la salvación de todos a la de cada uno, así el hombre bueno y sabio, que acata las leyes y no ignora sus deberes de ciudadano, atiende más al interés de todos que al de uno cualquiera o al suyo propio. Y no es más vituperable el que traiciona a su patria que el que abandona el interés o la seguridad común en provecho de su propio interés o de su seguridad. Por eso, es digno de alabanza el que arrostra la muerte por la república, porque debemos amar a la patria más que a nosotros mismos. Y puesto que se considera inhumana y criminal la opinión de quienes dicen que no les importa que, después de su muerte, arda la tierra entera (como se dice en un verso griego muy difundido), es indudable que debemos velar incluso por los intereses de los que vendrán después de nosotros.

De esta inclinación de los espíritus han nacido los testamentos y las recomendaciones de los moribundos. Y puesto que nadie quiere pasar la vida en total soledad, ni siquiera en una infinita abundancia de placeres, fácilmente se entiende que hemos nacido para unirnos y asociarnos con otros hombres y para formar con ellos una comunidad natural. La naturaleza nos impulsa a querer ser útiles a cuantos más podamos, sobre todo instruyéndolos y transmitiéndoles las reglas de la prudencia. Y así no es fácil encontrar un hombre que no transmita a otro lo que él sabe; y es que no sólo somos propensos a aprender, sino también a enseñar. Y así como los toros por instinto natural luchan con todo el ímpetu de que son capaces en defensa de sus terneros, así los hombres de gran vigor y que pueden hacerlo, como se cuenta de Hércules y Líber, son incitados por la naturaleza a proteger al género humano. Asimismo, cuando a Júpiter lo llamamos Óptimo y Máximo y también Salvador, Hospitalario, queremos dar a

entender que la salvación de los hombres está bajo su tutela. Pero carece de toda lógica que, siendo unos para con otros tan abyectos y miserables, pretendamos que los dioses inmortales nos amen y nos protejan. Pues bien, así como nos servimos de los miembros antes de aprender para qué nos han sido dados, así estamos unidos y asociados entre nosotros por la naturaleza para constituir una comunidad civil. Si no fuera así, no habría ningún lugar ni para la justicia ni para la bondad.

Pero, así como [los estoicos] creen que hay vínculos jurídicos que ligan a unos hombres con otros, creen también que no hay ningún derecho que ligue al hombre con las bestias. Pues muy bien dice Crisipo que las demás cosas han nacido para ventaja de los hombres y de los dioses, mientras que los hombres han nacido para su propia comunidad y sociedad, de manera que pueden servirse de las bestias en provecho propio sin cometer injusticia; y, puesto que la naturaleza del hombre es tal que entre él y el género humano está vigente una especie de derecho civil, quien lo acate será justo, y quien lo viole, injusto. Pero, del mismo modo que, siendo común el teatro, se puede decir, sin embargo, con justicia que el lugar que cada uno ocupa es suyo, así en la ciudad o en el mundo común el derecho no se opone a que cada uno tenga algo que le pertenezca. Y puesto que vemos que el hombre ha nacido para proteger y conservar a los hombres, está de acuerdo con esta disposición que el sabio quiera gobernar y administrar el Estado y que, para vivir conforme a la naturaleza, quiera también unirse a una esposa y tener hijos de ella. Pues consideran los estoicos que los amores honestos no son incompatibles con el sabio. En cambio, de la doctrina y del tenor de vida de los cínicos dicen algunos que pueden no desdecir al sabio, si se presenta una circunstancia tal que sea preciso obrar así, pero otros no lo admiten de ningún modo". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

H.II.1.2 = Cicerón, *De Off.* I, XVI, 50-XVII, 55 = Panecio B 27 Vimercati

"La sociedad y la unión de los hombres se guardará perfectamente, si aplicamos nuestra generosidad a las personas a quienes tratamos con mayor intimidad. Pero conviene volver más profundamente sobre los principios naturales de la sociedad humana. El primer principio es el que pertenece a todo el género humano, es la razón y el habla, los cuales, enseñando, aprendiendo, comunicando, discutiendo, juzgando, hermanan entre sí a los hombres y los unen en una sociedad natural. Y no hay cosa que nos separe tanto de la naturaleza de los animales, en los que decimos que existe muchas veces la fortaleza, como en los caballos, en los leones; pero jamás decimos que haya en ellos justicia, equidad y bondad porque están privados de la razón y del habla.

Y esta sociedad de los hombres entre sí, de todos juntamente con todos, tiene una extensión amplísima. En ella deben ser comunes todos los bienes que produjo la naturaleza para uso común de los hombres, de forma que las cosas que están atribuidas a los particulares por las leyes o por el derecho civil, sean disfrutadas por éstos tal y como ordenan las leyes, y sobre las demás rija la orientación que marca el proverbio griego 'que entre los amigos todo es común'. Comunes a todos los hombres son los bienes que pueden reducirse a los que concreta Ennio en un ejemplo y puede aplicarse a muchos: *El hombre que gentilmente enseña el camino a quien va errado / hace como si le encendiera una luz de su propio luz. / No deja por ello de iluminarle igualmente por haberle / encendido su luz al otro* [412-414 Warm.]. Con un solo ejemplo nos enseña que cuanto podamos comunicar sin detrimento propio debemos darlo aunque sea a un desconocido.

Las cosas comunes son de este orden: no impedir a nadie que se aproveche del agua corriente; dejar que enciendan fuego en nuestro hogar si lo desean; dar buen consejo a quien lo necesite, cosas éstas útiles a quien las recibe, y no cuestan nada a quien las otorga. Hay que poner en práctica estos preceptos y aportar siempre algo al bien común (...).

Hay muchos grados en la sociedad humana. Bajando de aquella infinita y universal, la más inmediata es la de una misma gente, una misma nación, una misma lengua, por la cual sobre todo se sienten unidos los hombres. Todavía es más íntima la de una misma ciudad, porque hay muchas cosas que las ciudades usan en común: el foro, los templos, los pórticos, las calles, las leyes, el derecho, los tribunales, los sufragios, las relaciones familiares, las amistades, muchos negocios y contratos particulares. Más estrecho es todavía el vínculo que forman los miembros de una misma familia: ella reduce a un círculo limitado y pequeño la sociedad inmensa del género humano.

Como la naturaleza ha dado a todos los animales el deseo de la reproducción, el fundamento de la sociedad radica en el matrimonio; siguen los hijos, después una casa común, en que todo es de todos. Éste es el núcleo de la ciudad y como el semillero de la República (...).

Pero no hay sociedad más noble y más firme que la que constituyen los hombres buenos, semejantes en las costumbres y unidos en amistad íntima. En efecto, esta honestidad de la que tantas veces hablamos, aunque la veamos en otro, nos mueve hacia la amistad de aquel en quien nos parece encontrarla". (Trad. J. Guillén Cabañero).

2) Las ciudades y los Estados.

H.II.2.1 = Estobeo, *Ecl.* II, 103, 14-17 = SVF I, 587

"Adecuadamente plantea también Cleantes una pregunta de esta clase acerca de la útil condición de la ciudad: 'Si la ciudad es una institución doméstica a cuyo amparo podemos obrar y recibir justicia, ¿no es la ciudad algo bello? Pero precisamente un domicilio de esta clase es la ciudad. Por tanto, es algo bello". (Trad. A. J. Cappelletti).

H.II.2.2 = Estobeo II, 103, 9 = SVF III, 328

"Sostienen también que todo hombre vil es un exiliado, en la medida en que está privado de la ley y de la ciudadanía que le corresponde por naturaleza. Pues la ley es, como dijimos, una cosa buena e igualmente también la ciudad. Cleantes, sobre el hecho de que la ciudad es una cosa buena, preguntó con toda razón una cuestión de este tipo: si la ciudad es una edificación concerniente a los ciudadanos, en la que refugiándose es posible pagar la pena y tomar venganza ¿no es una cosa buena la ciudad?; ciertamente la ciudad es una morada de este tipo, luego la ciudad es una cosa buena. La ciudad se define de tres maneras: por ser una morada, por ser un conjunto de hombres y, en tercer lugar, por una y otra cosa; de acuerdo con las dos señaladas se define la ciudad como una cosa buena; y según el conjunto de hombres y la unión de una y otra, por referencia a los habitantes". (Trad. F. Maldonado Villena).

H.II.2.3 = Dión de Prusa, *Orat.* 36, 20 = SVF III, 329

"De la misma manera, se dice [por parte de los estoicos] que la ciudad es un grupo de hombres que habitan juntos y están gobernados por una ley. Enseguida se ve que esta denominación no vale para ninguna de esas llamadas ciudades de gente sin razón y sin ley. Por lo tanto, tampoco el poeta hubiera podido hablar de Nínive como si fuera una ciudad, ya que está sumida en locura. Pues del mismo modo que no es hombre aquel que carece de razón, así tampoco es ciudad aquella en la que no impera la ley. Pues no podría ser legal una ciudad insensata y desordenada". (Trad. G. del Cerro Calderón).

H.II.2.4 = Cicerón, *De off.* II, 73 = Panecio 118 van Straaten

"Quien está al frente de la República tendrá que cuidar ante todo de que cada uno conserve sus bienes propios y que por la actuación del Estado no disminuyan los bienes de ningún ciudadano privado. Perniciosamente se portó Filipo en su tribunado cuando dio la ley agraria, que luego dejó abrogar dando con ello prueba de mucha moderación; en la defensa de la ley habló muy demagógicamente, sobre todo cuando dijo importunamente: 'que en toda la ciudad no había dos mil ciudadanos que tuvieran un patrimonio'. Expresión que merece la pena capital, ordenada a establecer la igualdad de las fortunas, ¿puede haber algo de consecuencias más fatales? Los Estados y las ciudades fueron constituidos precisamente para que cada uno conservara lo suyo. Y, aunque los hombres se congregaban por inclinación natural, sin embargo buscaban la ayuda de las ciudades con la esperanza de conservar sus bienes". (Trad. J. Guillén Cabañero).

H.II.2.5 = Filón de Alejandría, *De Joseph.* II, 46 = SVF III, 323

"La forma de gobierno de los pueblos es, en efecto, un añadido a la naturaleza que impone su soberanía universal; pues el cosmos es una gran ciudad, que se sirve de una sola constitución y de una sola ley. Es la razón de la naturaleza la que ordena lo que se ha de hacer y prohíbe lo que no se ha de hacer. Pero las ciudades de los distintos territorios son infinitas en número y se sirven de regímenes diferentes y de leyes desiguales. Distintas costumbres y leyes, en efecto, se encuentran instituidas en las diferentes ciudades. La causa de ello radica en la falta de relaciones y de comunicación no sólo de los griegos con los bárbaros o de los bárbaros con los griegos, sino también de los de cada grupo en particular con los de

la misma estirpe. Después, como es lógico, aduciendo razones que nos causa, como las situaciones involuntarias, la falta de recursos, la pobreza del suelo, la situación geográfica en el litoral o en el interior, en una isla o en el continente, u otras circunstancias semejantes a éstas, silencian la verdad. Existe la ambición y la desconfianza mutua, por cuya causa, no satisfechos con las normas de la naturaleza, le dieron el nombre de leyes a lo que parecía ser de utilidad común a las comunidades con identidad de sentimientos, de modo que las formas de gobierno particulares son, lógicamente, más bien unos añadidos a una única ley, la de la naturaleza. En efecto, las leyes particulares de cada ciudad son añadidos a la recta razón de la naturaleza. Una casa, pues, es una ciudad equipada en pequeño, y su administración en común, una cierta forma de gobierno; así también, una ciudad es una casa en grande y su forma de gobierno una cierta administración en común. De esto se induce especialmente que el administrador de una casa y hombre de Estado son una misma cosa, aunque difiera la cantidad y magnitud de lo que se le ha confiado". (Trad. F. Maldonado Villena).

H.II.2.6 = Diogeniano en Eusebio, *Praep. evang.* VI, 264 = SVF 324

"Cómo puede decir [Crisipo] que todas las leyes instituidas y las formas de gobierno yerran". (Trad. F. Maldonado Villena).

3) La ley y la justicia

H.II.3.1 = Diógenes Laercio VII, 128 = SVF III, 308

"Lo justo existe por naturaleza y no por convención, así como también la ley y el recto razonamiento, según dice Crisipo en su obra *Sobre lo bello*". (Trad. C. García Gual).

H.II.3.2 = Cicerón, *De leg.* I, 28 = SVF III, 343

"Pero, de todo lo que disputan los hombres doctos, nada supera, desde luego, a la clara convicción de que hemos nacido para la justicia y de que el derecho se funda en la naturaleza y no en el arbitrio. Eso ya se hace evidente al considerar bien el vínculo de la sociabilidad de los hombres entre sí. Nada hay tan semejante, tan igual, a otra cosa como todos los hombres entre nosotros mismos. Si no fuera porque la corrupción de las costumbres y la variedad de opiniones tienden a torcer y viciar en cierta dirección la debilidad de los espíritus, nadie sería tan parecido a sí mismo como lo serían todos entre sí". (Trad. A. D'Ors).

H.II.3.3 = Cicerón, *De re publ.* III, 33 = SVF III, 325

Habla el estoico Lelio: "La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no conmueve a los malos con sus preceptos o prohibiciones. Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por la voluntad del senado o del pueblo, ni debe buscarse un Sexto Elio que la explique como intérprete, ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana, por más que consiga escapar de los que se consideran castigos". (Trad. A. D'Ors).

H.II.3.4 = Marciano, I, 11, 25 = SVF III, 314

"La ley es soberana de todas las cosas divinas y humanas; conviene que ella sea la soberana de las cosas honestas y de las viles, el jefe y la guía y, según esto mismo, el canon de lo justo e injusto y de los seres capaces por naturaleza de vivir en sociedad, apta para ordenar lo que se debe hacer y para prohibir lo que no se debe hacer". (Trad. A. Maldonado Villena)

H.II.3.5 = Diógenes Laercio VII, 128 = SVF III, 308

"Lo justo existe por naturaleza y no por convención, así como también la ley y el recto razonamiento, según dice Crisipo en su obra *Sobre lo bello*". (Trad. Carlos García Gual).

H.II.3.6 = Séneca, *ad Luc.* 90, 5-7 = Posidonio 284 E.K.

"Por ello juzga Posidonio que en aquella Edad que se denomina de Oro, la realeza estuvo en manos de los sabios. Éstos reprimían la violencia y al más débil lo protegían de los más fuertes, inducían a la acción y disuadían de ella indicando lo útil y lo nocivo; su prudencia cuidaba de que nada faltase a los suyos, su fortaleza alejaba de ellos los peligros, su beneficencia los engrandecía y hermoseaba sometidos como estaban a él. Gobernar era un servicio, no un dominio. Nadie ejercía el peso de su autoridad contra aquellos que le habían deparado el poder, ni tenía nadie intención o motivo para injuriar, puesto que se obedecía de buena gana a quien gobernaba con rectitud, ni el rey podía formular una amenaza mayor a los desobedientes que la de abandonar su reinado.

Mas luego, al insinuarse los vicios, la realeza se convirtió en tiranía, comenzaron a ser necesarias las leyes que también en un principio las dictaron los sabios (...) Hasta aquí estoy de acuerdo con Posidonio; pero no podría admitir que las artes que utiliza nuestra vida en el uso cotidiano las haya inventando la filosofía, ni le atribuiré a ella la gloria de su invención. 'Ella –dice Posidonio- a los humanos que andaban diseminados y que se protegían ora en chozas, ora en el hueco de alguna roca, ora en la cavidad de un tronco de árbol, les enseñó a construir casas'". (Trad. I. Roca Meliá).

4) Cosmopolitismo.

H.II.4.1 = Plutarco, *De Alexandri magni fortuna* 329 a-b = SVF I, 262

"Y la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en este único punto capital: que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común. Esto lo escribió Zenón como un sueño o como una imagen del orden filosófico y del Estado ideal". (Trad. A. J. Cappelletti).

H.II.4.2 = Plutarco, *De exilio* 600 e = SVF I, 371

"Como es el cambio de la llamada patria que ahora se te presenta. Porque por naturaleza no hay una patria, como tampoco una casa ni un campo ni una fragua ni un sanatorio, según Aristón decía, sino que más bien cada una de estas cosas se denomina y llama de acuerdo al que la habita y utiliza". (Trad. A. J. Cappelletti).

H.II.4.3 = Cicerón, *De fin.* III, 64 = SVF III, 333

"En cuanto al mundo, piensan los estoicos que está regido por la voluntad de los dioses, y que es como la ciudad y el Estado común de los hombres y de los dioses, y que cada uno de nosotros forma parte de ese mundo; de aquí resulta, como consecuencia natural, que antepongamos la utilidad común a la nuestra". (Trad. V. J. Herrero Llorente).

H.II.4.4 = Cicerón, *De leg.* I, 23 = SVF III, 339

"Como nada hay mejor que la razón, y ésta es común a dios y al hombre, la comunión suprema entre dios y el hombre es la razón. Ahora bien: los participantes en una razón común lo son también en la recta razón; es así que la ley es una recta razón, luego, también debemos considerarnos los hombres como socios de la divinidad en cuanto a ley; además, participantes en una ley común, lo son también en un derecho común; finalmente, los participantes en esta comunión, deben tenerse como pertenecientes a la misma ciudad, y si siguen los mismos mandos y potestades, con más fundamento todavía. En efecto, siguen las disposiciones celestiales, la inteligencia divina, a dios omnipotente, de suerte que todo este universo mundo debe reputarse como una sola ciudad común, humana y divina a la vez". (Trad. A. D'Ors)

H.II.4.5 = Séneca, *ad Luc.* 102, 21

"El alma humana es una realidad grande y noble, no admite que se le pongan otros límites que los tiene de común con la divinidad. En primer lugar, no acepta una patria terrena, Éfeso o Alejandría, o cualquier otro suelo aún mas populoso en habitantes o más abundante en edificios; su patria es todo el espacio que rodea con su perímetro al cielo y al universo entero, toda esa bóveda celeste bajo la cual se encuentran los mares y las tierras, bajo lo cual el aire aun delimitando las cosas divinas y las humanas, las une al propio tiempo, donde están distribuidos tantos dioses que vigilan su propio cometido". (Trad. I. Roca Meliá).

5) Si el sabio debe participar en política.

H.II.5.1 = Séneca, *ad Luc.* 14, 13-14

"Se puede discutir si en aquel entonces un sabio debía ocuparse de los asuntos públicos. ¿Qué pretendes, Marco Catón? Ya no se trata de la libertad: hace tiempo que se ha perdido. La cuestión es saber si será César o Pompeyo quien va a tener el mando de la República: ¿qué tienes que ver tú en esta rivalidad? Ninguna intervención tienes en ella. Van a elegir a un déspota. ¿Qué te importa cuál de los dos vaya a vencer? Puede vencer el mejor, no puede dejar de ser el peor quien haya vencido. No he conocido más que las últimas actuaciones de Catón, pero tampoco los años precedentes fueron tales que permitiesen a un sabio participar en aquel despojo de la República. ¿Qué otra cosa hizo Catón sino vociferar y proferir frases vanas cuando en volandas, a manos del pueblo y cubierto de esputos, le empujaban para echarlo del foro, o le conducían del sendo a la cárcel?

Mas en otra ocasión examinaremos si hay que encomendar al sabio los asuntos públicos. Entretanto te recomiendo a aquellos estoicos que, excluidos de los cargos públicos, se retiraron a cultivar su modo de vida y codificar leyes en bien del género humano sin ocasionar agravio alguno a los más poderosos. El sabio no alterará las costumbres públicas ni atraerá al pueblo hacia su persona por la singularidad de su vida". (Trad. I. Roca Meliá).

I) LENGUAJE Y POESÍA

I) Atenerse al sentido primero de las palabras.

I.I.1 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 37-38

"En primer lugar conviene ser conscientes, Heródoto, de lo que denotan las palabras, para que en los temas sujetos a opinión o que se investigan o se discuten podamos emitir juicio refiriéndonos a sus designaciones, y, al hacer una demostración, no se nos vaya todo confuso al infinito o nos quedemos con palabras vacías. Es preciso, pues, que en cada vocablo atendamos a su sentido primero y que no requiera explicación, si es que hemos de tener un término al que referir lo que se investiga, se discute o es objeto de opinión". (Trad. C. García Gual).

II. Enunciados y tipos de enunciados.

I.II.1 = Diógenes Laercio VII, 57

"La dicción (*léxis*) se diferencia de la frase (*lógos*) en que la frase es siempre significante, mientras que la dicción puede carecer de sentido, como la de *blítyri*, pero la frase nunca. Se diferencia también el decir (*légein*) del pronunciar; pues se pronuncian los sonidos vocálicos, y se dicen las cosas, que son, en efecto, enunciados (*lektá*)". (Trad. C. García Gual).

I.II.2 = Diógenes Laercio VII, 63 = SVF II, 181

"En la sección sobre los hechos reales y sus enunciados se instala la teoría sobre los enunciados, tanto los autosuficientes como las proposiciones (*axiómata*) y los silogismos, y la de los defectivos y de los predicados, tanto rectos como oblicuos.

Dicen que el enunciado es el resultado de una imagen mental. De tales enunciados los estoicos afirman que los unos son completos en sí, y otros, deficientes. Los deficientes son, en efecto, los que tienen una formulación incompleta, como por ejemplo 'escribe'. Pues preguntamos: '¿Quién?'. Y completos son los que se presentan una formulación autosuficiente; por ejemplo: 'Sócrates escribe'. Entre los enunciados deficientes se incluyen los predicados; y entre los autosuficientes, las proposiciones, los silogismos, las preguntas y las indagaciones". (Trad. C. García Gual).

I.II.3 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 11-12 = SVF II, 166

"Pero hay otra disputa entre ellos [los filósofos de distintas corrientes], pues unos ponen la verdad y la falsedad en la cosa significada, otros en el sonido, y otros en el movimiento del intelecto. La primera opinión la defienden sobre todo los estoicos, que dicen que hay tres cosas entrelazadas: la cosa significada, la cosa que significa y la cosa que existe. De ellas, la cosa que significa es el sonido (por ejemplo, 'Dión'); la cosa significada es aquélla a la que aludimos y aprehendemos como existente en consonancia con nuestro intelecto, mientras que los bárbaros no la comprenden aunque escuchen el sonido. La cosa que existe es aquélla que existe exteriormente, por ejemplo, Dión mismo. De estas cosas, dos, el sonido y la cosa que existe, son cuerpos, otra incorporal, la cosa significada, es decir, el enunciado, que puede ser verdadero o falso". (Trad. S. Mas).

I.II.4 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 70-74 = SVF II, 187

"Así, en efecto, por comenzar con la primera opinión, los estoicos afirman que la verdad y la falsedad se encuentran en el enunciado. Y dicen que 'enunciado' es aquéllo que subsiste en conformidad con una representación racional, y que una representación racional es aquélla para la que cabe mostrar racionalmente lo representado. De los enunciados llaman a unos 'incompletos' y a otros 'completos'. Ahora debemos ocuparnos de los incompletos; de los completos –dicen- hay varios tipos. A algunos los llaman 'imperativos', aquéllos que expresamos como una orden, como *¡Ven aquí, muchacha querida!* [*Il.*

III, 190]; a otros 'declarativos', como cuando en una afirmación declaramos 'Dión pasea'; a otros 'interrogativos', cuando los decimos preguntando, como '¿Dónde vive Dión?'; a otros, también, los llaman 'imprecatorios', aquéllos, en efecto, con los que imprecamos, como cuando decimos: *ven derramárseles a tierra, como este vino, sus sesos* [*Il.* III. 300], y 'desiderativos', con los que expresamos deseos, como, por ejemplo, *¡Padre Zeus, que reinas desde el Ida, gloriosísimo, máximo! Concédele a Ayante la victoria y un brillante triunfo!* [*Il.* VII, 202]. A algunos de los enunciados completos también los llaman 'proposiciones', con cuya expresión decimos o bien la verdad o bien la mentira. Algunos, sin embargo, son más que proposiciones; por ejemplo, la siguiente proposición 'A los hijos de Priamo se parece el vaquero' es, en efecto, una proposición, pues al expresarla o bien decimos la verdad o bien mentimos. Mas si reza del siguiente modo *¡Cómo se asemeja el vaquero a los hijos de Priamo!* [286 Nauck] es de algún modo más que una proposición y no sólo una proposición. Ahora bien, dado que la diferencia entre los enunciados es grande, para que algo sea de manera prominente un enunciado, debe ser verdadero o falso, además también completo, y no ser un enunciado completo cualquiera y de cualquier tipo, sino una proposición, pues –como decíamos antes- sólo cuando expresamos ésta decimos o bien la verdad o bien la falsedad". (Trad. S. Mas).

I.II.5 = Séneca, *ad Luc.* 117, 11-13

"Los peripatéticos juzgan que no existe diferencia alguna entre sabiduría y ser sabio, ya que cualquiera de estas dos cosas se incluye en la otra. En verdad, ¿crees, acaso, que sea sabio alguien distinto del que posee sabiduría? ¿Acaso piensas que alguien que es sabio no posee la sabiduría?

Los viejos dialécticos distinguen estos conceptos y su distinción ha llegado a los estoicos. Te explicaré cuál sea ésta. Una cosa es el campo, otra poseerlo; y ¿cómo no?, si poseer un campo se refiere no al campo, sino al poseedor. Así una cosa es sabiduría y otra ser sabio. Pienso que admitirás que el objeto poseído y el que lo posee son dos cosas distintas: la sabiduría es poseída, la posee quien es sabio. La sabiduría es el alma perfecta o conducida a la cúspide suprema de la perfección, puesto que es el arte de la vida. Ser sabio ¿qué es? No puede que sea el 'alma perfecta', sino lo que alcanza el que posee el alma perfecta; así una cosa es el alma buena y otra tener un alma buena.

Existen –se afirma- distintas naturalezas corpóreas, como son este hombre, este caballo; a éstas siguen luego los movimientos del alma que revelan las características de los cuerpos. Éstos presentan una índole peculiar, distinta de los cuerpos: por ejemplo, si veo a Catón caminar, esta acción la muestra el sentido, y la mente lo cree. A continuación digo: 'Catón camina'. No es el cuerpo –dicen- aquello de lo que ahora hablo, sino una frase enunciativa acerca del cuerpo que unos llaman proposición, otros enunciado, otros dicho. Así, cuando decimos: 'sabiduría', entendemos un ser corporal, y cuando decimos: 'es sabio', hablamos del cuerpo. Pero existe una notabilísima diferencia entre nombrar una cosa o hablar de ella". (Trad. I. Roca Meliá).

I.II.6 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 93-98 = SVF II, 205

"Pero permítasenos complementar lo ya expuesto y decir que si lo verdadero es una proposición, necesariamente es o bien una proposición simple, o bien una no simple, o bien una tanto simple como también no simple. Pues de acuerdo con los dialécticos la primera y más importante distinción entre las proposiciones es que unas son simples y otras no simples. Simples son aquéllas que no están compuestas ni a partir de una proposición dos veces utilizada, ni a partir de diferentes proposiciones, ciertamente, mediante una o varias conjunciones, como 'Es día', 'Es noche', 'Sócrates conversa', y cualesquiera otras de la misma forma. Así como llamamos simple a una tela a pesar de estar compuesta de hilos, porque no está tejida de hilos homogéneos, así también las proposiciones son llamadas simples no porque estén compuestas de proposiciones, sino por otras cosas. Por ejemplo, 'Es de día' es una proposición simple no porque consista en la proposición dos veces utilizada, ni esté compuesta a partir de diferentes proposiciones, sino porque lo está a partir de otras cosas, a saber, 'es' y 'día'. Además, en ella tampoco hay ninguna conjunción. No simples son aquéllas que, por así decirlo, son dobles, es decir, aquellas que están compuestas a partir de una proposición que se utiliza dos veces o a partir de diferentes proposiciones y, ciertamente, mediante una o varias conjunciones, por ejemplo: 'Si es día, es día', 'Si es día, hay luz', 'Si es noche, hay oscuridad', 'Es día y hay luz', 'O bien es día, o bien es noche'. De las simples, unas son determinadas, otras indeterminadas, y otras intermedias. Determinadas son aquéllas que son expresadas deípticamente, por ejemplo: 'Éste pasea', 'Éste se sienta' (pues señalo a un hombre concreto). Indeterminadas, de acuerdo con ellos, son aquéllas en las que domina una partícula

indefinida, como, por ejemplo, ‘Uno se sienta’; intermedias aquéllas como éstas: ‘Un hombre se sienta’, ‘Sócrates pasea’. ‘Uno pasea’ es indeterminada porque no determina a ningún paseante particular; puede ser expresada en general para cada uno de ellos. ‘Éste se sienta’, sin embargo, es determinada porque determina la persona señalada. ‘Sócrates se sienta’ es indefinida porque ni es indeterminada (determina, en efecto, su objeto) ni determinada (no es expresada deípticamente), sino que parece estar entre ambas, la determinada y la indeterminada. Y dicen que la proposición indeterminada ‘Uno pasea’ o ‘Uno se sienta’ se torna verdadera cuando se encuentra verdadera la determinada ‘Éste pasea’ o ‘Éste se sienta’. Si, en efecto, no se sienta ningún individuo particular, la indeterminada ‘Uno no se sienta’ no puede ser verdadera. Esto es lo fundamental que los dialécticos dicen acerca de las proposiciones simples”. (Trad. S. Mas).

I.II.7 = Diógenes Laercio VII, 69-76 = SVF II, 204, 207 y 215, 3

“Entre los juicios simples están el negativo, el exclusivo, el privativo, el afirmativo, el declarativo y el indefinido. Y entre los no simples, están el hipotético, el ilativo, el copulativo, el disyuntivo, el causal y el que compara a partir de más o menos...

Un ejemplo de juicio negativo es: ‘no es de día’. Supernegativo es el que expresa la negación de un negativo; por ejemplo: ‘no es posible que no sea de día’. Esto afirma el que ‘es de día’.

El juicio exclusivo consiste en un elemento negativo y un predicado. Por ejemplo: ‘ninguna pasea’. El privativo es el compuesto de un término privativo y de un aserto que tiene el valor de un juicio. Por ejemplo: ‘éste es inhumano’.

Juicio afirmativo es el compuesto de un nominativo y de un predicado; por ejemplo: ‘Dión pasea’. El declarativo está compuesto de un pronombre definido en nominativo y el predicado; por ejemplo: ‘ése pasea’. Indefinido es el juicio compuesto por un elemento indefinido e elementos indefinidos y un predicado; por ejemplo: ‘alguno pasea’, ‘aquél se mueve’.

De los juicios no simples, el hipotético, según dicen Crisipo en sus *Definiciones dialécticas* y Diógenes en su *Manual de dialéctica*, es el compuesto mediante la conjunción subordinada ‘si’. La conjunción anuncia que a la primera frase le sigue una segunda, como en ‘si es de día, hay luz’. La proposición ilativa es, según dice Crinis en su *Manual de dialéctica*, el juicio que está enlazado por la conjunción ‘pues’, comenzando por un aserto y concluyendo en otro aserto. Por ejemplo: ‘Pues de día, hay luz’. La conjunción anuncia que la segunda frase sigue a la primera, y que la primera es su explicación. La proposición copulativa es la que está enlazada por conjunciones copulativas. Por ejemplo: ‘es de día y hay luz’. La disyuntiva es la que está dividida por la conjunción disyuntiva. Por ejemplo: ‘o es de día o es de noche’. Esa conjunción anuncia que unos de los dos términos es falso.

Causal es la proposición que está formada sintácticamente con la conjunción ‘porque’. Por ejemplo: ‘Porque es de día, hay luz’. Es como si la primera fuera la causa de la segunda. La proposición comparativa a partir de más es la formada con la conjunción comparativa ‘más’ y el ‘que’ colocado en medio de las oraciones, como por ejemplo: ‘es más de día que de noche’. La proposición comparativa con el menos es la contraria a la anterior, como por ejemplo: ‘es menos de noche que de día’.

Además en los juicios hay unos que son opuestos unos a otros según la verdad y la mentira, de los cuales el uno es la negación del otro. Por ejemplo; el ‘es de día’ y el ‘no es de día’. Y una proposición hipotéticamente compuesta es verdadera si el contrario al juicio final es incompatible con el juicio final. Por ejemplo: ‘si es de día, hay luz’. Esto es verdad. Porque el juicio: ‘no hay luz’ es incompatible con el juicio inicial ‘es de día’. Por otra parte, una proposición hipotética es falsa si la contradicción del juicio final no es incompatible con el juicio inicial. Por ejemplo: ‘si es de día, Dión pasea’ no está en contradicción a la de ‘es de día’.

Una proposición explicativa es verdadera cuando partiendo de una proposición verdadera concluye en la que sigue. Por ejemplo: ‘puesto que es de día, el sol está sobre la tierra’. Y es falsa si parte de una proposición falsa o bien no tiene una conclusión consecuente. Por ejemplo: ‘puesto que es de noche, Dión pasea’. Esta última afirmación puede realizarse aun cuando es de día.

Una proposición causal es verdadera si, partiendo de una premisa verdadera, termina en una proposición consecuente, aunque la premisa no sea consecuente a la conclusión. Por ejemplo: ‘porque es de día, hay luz’. Pues del juicio ‘es de día’ se sigue el de ‘hay luz’; si bien de ‘hay luz’ no se sigue lo de ‘es de día’.

Una proposición causal es falsa si parte de un aserto falso, o acaba en un juicio inconsecuente, o tiene una premisa que no se corresponde con la conclusión. Por ejemplo: 'Porque es de noche, Dión pasea'". (Trad. C. García Gual).

I.II.8 = Aulo Gelio, XVI, 8, 4-17 = SVF II, 313 y 218

"No tuvimos, pues, más remedio que volver a los libros griegos. Por ellos nos enteramos de que *axiôma* se definía con estas palabras: 'Expresión completa en sí misma que afirma cuanto en ella se contiene'. Me llevó tiempo traducir esto, puesto que fue preciso recurrir a palabras nuevas y toscas que el oído a duras penas podía soportar a causa de su novedad. Sin embargo, en el libro XXIV de su obra *La lengua latina*, dedicada a Cicerón, M. [Terencio] Varrón lo define con toda claridad del modo siguiente: '*Proloquium* es una proposición en la que no se echa en falta nada'.

Pero quedará más claro el significado de esto si ponemos un ejemplo. Un axioma o *proloquium*, si preferís llamarlo de este modo, es así: 'Anibal fue cartaginés', 'Escipión destruyó Numancia', 'Milón fue condenado por homicidio', 'el placer no es bueno ni malo'. Pues bien, a todo aquello que se expresa en una proposición plena y acabada en sus términos, de manera que ha de resultar necesariamente verdadera o falsa, a eso los dialécticos lo han llamado axioma y Varrón, como ya he dicho, *proloquium*; Cicerón, en cambio, lo denomina *pronuntiatum* (enunciado), si bien sólo emplea esta palabra, según su propio testimonio, 'hasta que encuentre otra mejor' [*Tusc.* I, 14].

Pues bien, a lo que los griegos llaman *axiôma sunêmménon* algunos de nuestros compatriotas lo denominan *adiunctum* (ligado) y otros *conexum* (ligado). Un axioma *conexum* es éste: 'Si Platón camina, Platón se mueve', 'Si es de día, el sol está sobre las tierras'. Al axioma que los griegos llaman *sumpeplegménon* nosotros lo llamamos *coniunctum*, y es así: 'P. [Cornelio] Escipión, hijo de Paulo, fue dos veces cónsul, celebró un desfile triunfal, desempeñó la cuestura y, durante la censura, fue colega de L. Mumio'. Ahora bien, si en un axioma conjunto una proposición es falsa, aunque las restantes sean verdaderas, se dice que todo él es falso. En efecto, si a todas las verdades que he dicho de Escipión añadiera 'venció a Anibal en África', que es falso, entonces todo aquello que se ha dicho conjuntamente con esto dejará de ser verdad por culpa de una sola proposición falsa que he añadido, puesto que se dicen conjuntamente.

Existe otro tipo de axioma que los griegos llaman *diezuegménon* y nosotros *disiunctum* (disjunto). Éste es así: 'El placer es bueno o malo, o ni es bueno ni malo'. Ahora bien, todas las cosas que se oponen entre sí, por necesidad luchan entre sí y sus opuestos, llamados *antikeímena* por los griegos, también han de estar enfrentados entre sí. De todas las cosas que se oponen entre sí una ha de ser verdadera y las otras falsas. Pero, si no hay ninguna verdadera, o todas o más de una son verdaderas, o bien las proposiciones opuestas no se enfrentan entre sí, o los opuestos de tales proposiciones no son contrarios entre sí, entonces el axioma disjunto es falso y se llama *paradiezseugménon*, como en el ejemplo siguiente, en el que los opuestos no son contrarios: 'O corres o estás quieto'. En efecto, tales proposiciones están enfrentadas entre sí, pero sus opuestas no lo están, pues que 'no andar', 'no estar quieto' y 'no correr' no son contrarias entre sí, ya que de dos cosas se dice que son contrarias cuando no pueden ser verdaderas al mismo tiempo; y, efectivamente, tú puedes al mismo tiempo no andar o no estar quieto y no correr.

Pero, por el momento, ya es suficiente con este pequeño aperitivo de dialéctica. Sólo tengo que añadir y advertir lo siguiente: al comienzo, el estudio y conocimiento de esta disciplina resulta oscuro, desagradable y despreciable y suele parecer inútil; pero, cuando has avanzado un poco, acaban por hacerse evidentes en tu ánimo los frutos, seguidos de un cierto placer insaciable de aprender, al que si no pone límite decididamente, correrás grave peligro de que, como les ha sucedido a muchos otros, te consumas tú también en los círculos y meandros de la dialéctica, como si estuvieras en los escollos de las sirenas". (Trad. M. A. Marcos Casquero y A. Domínguez García).

I.II.9 = Cicerón, *Tusc.* I, 14

"¡Como si no fuera necesario que cualquier enunciado que pronuncies de esta manera lleve implícita la existencia o no existencia! ¿O es que ni siquiera estás instruido en dialéctica? En efecto, entre sus fundamentos figura la siguiente enseñanza: todo enunciado (pues así se me ocurre ahora denominar al término griego 'axioma'; luego emplearé otro vocablo, si encuentro otro mejor); digo, por tanto, que el enunciado es aquello que es verdadero o falso. Por tanto, cuando dices 'Desgraciado Marco Craso', o

bien estás diciendo 'Craso es desgraciado', de tal forma que pueda juzgarse si es verdadero o falso, o bien no estás diciendo absolutamente nada". (Trad. M. Mañas Núñez).

III) Teoría del signo.

I.III.1 = Anónimo, *Rhet. Graec.* I, 447, 11 = SVF I, 84

"Como Zenón: ejemplo (*parádeigma*) es el recuerdo de un hecho del pasado por su similitud con lo que en el presente se inquiere". (Trad. A. J. Cappelletti).

I.III.2 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 140

Habla el estoico Balbo: "Y es que los hombres no han surgido de la tierra para ser sus pobladores y habitantes, sino casi para ser espectadores de los fenómenos celestes que se producen allá arriba, cuyo espectáculo no corresponde a ningún otro tipo de seres vivos. Los sentidos, por lo demás, intérpretes y anunciadores de las cosas, fueron admirablemente hechos, y se colocaron en la cabeza, como en una atalaya, para usarlos cuando fuera necesario". (Trad. A. Escobar).

I.III.3 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 145-156

"De lo oculto, lo uno es oculto sin más, lo otro, por naturaleza, y lo otro, ocasionalmente. Se dice ocasionalmente oculto a lo que, pese a ser de naturaleza evidente, nos está oculto ocasionalmente en virtud de ciertas circunstancias externas; por ejemplo: a nosotros ahora la ciudad de Atenas. Pues es por naturaleza manifiesta y evidente, pero oculta por la distancia que nos separa de ella. Por naturaleza oculto es lo siempre escondido y que nunca podrá ser evidente, como los poros sólo captables por el intelecto y la existencia, sostenida por algunos físicos, del vacío ilimitado más allá del cosmos. Y oculto sin más se dice de aquello que por naturaleza no puede caer baja la capacidad de aprehensión humana, como por ejemplo si el número de las estrellas es par o impar o cuántos granos de arena hay en Libia. Dado que hay cuatro tipos de cosas (las evidentes, las ocultas sin más, las ocultas por naturaleza y las ocasionalmente ocultas) nosotros decimos que no todas ellas requieren un signo, sino sólo algunas. Pues, desde luego, las ocultas sin más y las evidentes no admiten signo alguno; las evidentes porque se imponen por sí mismas y no necesitan de nada para anunciarse, las ocultas sin más porque se sustraen a toda aprehensión y, en consecuencia, tampoco pueden aprehenderse mediante un signo. Pero las cosas ocultas por naturaleza y las ocultas ocasionalmente requieren de la observación que parte del signo; las ocasionalmente ocultas porque en ciertas ocasiones se sustraen de nuestra evidencia perceptual, y las ocultas por naturaleza porque siempre están escondidas. Dado que las cosas que requieren un signo son de dos tipos, el signo también se ha revelado como doble, el evocativo, que parecer ser máximamente útil en el caso de lo ocasionalmente oculto, y el indicativo, al cual se dice que debe recurrirse en el caso de lo oculto por naturaleza. El evocativo, cuando es observado con evidencia perceptual junto con la cosa significada, nos conduce, justo cuando se presenta y cuando la cosa significada queda oculta, al recuerdo de lo observado junto con él, pero que ahora no se presenta con evidencia perceptual, por ejemplo, en el caso del humo y del fuego. Pues dado que los hemos observados juntos muy a menudo, tan pronto como vemos lo uno, el humo, nos hacemos presente lo otro, el fuego que no vemos. Y lo mismo cabe decir en el caso de la cicatriz que surge tras la herida, así como a propósito del pinchazo del corazón que precede a la muerte. Pues cuando vemos una cicatriz nos hacemos presente la herida que la ha precedido, y cuando vemos el pinchazo del corazón reconocemos de antemano la próxima muerte. El signo evocativo tiene tal carácter; el indicativo, empero, es diferente. Pues éste en modo alguno admite ser observado junto con la cosa significada (la cosa oculta por naturaleza en modo alguno nos resulta perceptualmente accesible y, en consecuencia, no puede ser observada junto con alguna cosa que aparece), sino que, se dice, se ofrece directamente sobre la base de su propia naturaleza y constitución y significa aquello que indica. El alma, por ejemplo, es una de las cosas ocultas por naturaleza, pues por naturaleza nunca cae bajo nuestra evidencia perceptual. Dado que es así, es mostrada indicativamente por medio de los movimientos corporales; así pues, argumentamos que hay una determinada capacidad en los cuerpos que produce en ellos tales movimientos.

Así pues, a pesar de que hay dos signos, el evocativo, esto es, aquél que parece ser máximamente útil en el caso de lo ocasionalmente oculto, y el indicativo, que es utilizado en el caso de lo oculto por naturaleza, no investigaremos ni plantearemos aporías a propósito del evocativo (pues generalmente todo el mundo cree que es útil), sino a propósito del indicativo, pues ha sido ideado por los filósofos dogmáticos y los médicos racionalistas en la opinión de que rinde una utilidad indispensable". (Trad. S. Mas).

I.III.4 = Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 245-256

"El signo, dicen [los estoicos], es una proposición y, en consecuencia, inteligible. Al describirlo, dicen que el signo es una proposición antecedente en un condicional válido y que revela el consecuente. Dicen que hay otras muchas formas de enjuiciar la validez de un condicional, pero, aunque no todos la admiten, debe ser examinada sobre todo una. A saber: todo condicional comienza con lo verdadero y finaliza con lo verdadero, o comienza con lo falso y finaliza con lo falso, o comienza con lo verdadero y finaliza con lo falso, o comienza con lo falso y finaliza con lo verdadero. Comienza con lo verdadero y finaliza con lo falso: 'Si hay dioses, el cosmos es regido por la providencia de los dioses'; comienza con la falso y finaliza con lo falso: 'Si la tierra vuela, la tierra tiene alas'; comienza con lo falso y finaliza con lo verdadero: 'Si la tierra vuela, existe la tierra'; y comienza con lo verdadero y finaliza con lo falso: 'Si éste se mueve, éste pasea', pues, en efecto, se mueve pero no pasea. Hay, pues, cuatro pares de condicionales: cuando comienza con lo verdadero y finaliza con lo verdadero, o cuando comienza con lo falso y finaliza con lo falso, o cuando comienza con lo falso y finaliza con la verdadero, o cuando a la inversa comienza con lo verdadero y finaliza con lo falso. Según los tres primeros tipos, dicen, es verdadero, a saber: cuando comienza con lo verdadero y finaliza con lo verdadero, es verdadero; y cuando comienza con lo falso y finaliza con lo falso es igualmente verdadero; y también cuando comienza con lo falso y finaliza con lo verdadero. Sólo según un tipo es falso: cuando comienza con lo verdadero y finaliza con lo falso. Si esto es así, dicen, el signo no debe buscarse en este condicional no válido, sino en los válidos, pues es denominado 'proposición que es antecedente en un condicional válido'. Pero dado que no hay un único condicional válido, sino tres (a saber, aquél que comienza con lo verdadero y finaliza con lo verdadero, aquél que comienza con lo falso y finaliza con lo falso y aquél que comienza con lo falso y finaliza con lo verdadero), debe investigarse si el signo debe buscarse en todos los condicionales válidos o sólo en algunos o sólo en uno. Ahora bien, si el signo debe ser verdadero y mostrar lo verdadero, no reside ni en el condicional que comienza con lo falso y finaliza con lo falso ni en el que comienza con lo falso y finaliza con lo verdadero. Sólo queda, pues, aquél que comienza con lo verdadero y finaliza con lo verdadero, pues éste existe realmente y la cosa designada debe coexistir con él. Así pues, si se dice que el signo es una proposición que es el antecedente en un condicional válido, debe entenderse que es antecedente sólo en el condicional que comienza con lo verdadero y finaliza con lo verdadero. Y, sin embargo, no es signo toda proposición que es antecedente en un condicional válido que comienza con lo verdadero y finaliza con lo verdadero. Pues, por ejemplo, el siguiente condicional 'Si es de día, hay luz' comienza con lo verdadero, 'Es de día', y finaliza con lo verdadero, 'hay luz', y sin embargo no posee ninguna proposición antecedente como signo del consecuente. Pues 'Es de día' no revela 'hay luz', sino que así como aquéllo se impone por sí mismo, así también 'hay luz' es aprehendido por su propia obviedad. Así pues, un signo no sólo debe ser antecedente en un condicional válido, esto es, en uno que comience con lo verdadero y finalice con lo verdadero, sino también poseer un carácter tal que revele el consecuente, como sucede en el siguiente condicional: 'Si ésta tiene leche en los pechos, ha estado embarazada' o 'Si éste segrega líquidos bronquiales, tiene una herida en los pulmones'. Pues este condicional es válido: comienza con lo verdadero, 'Segrega líquidos bronquiales' y finaliza con lo verdadero, 'tiene una herida en los pulmones' y, además, lo primero revela lo segundo. Pues observando aquello, llegamos a la aprehensión de esto.

Además, dicen, el signo debe ser signo presente de algo presente. Algunos se engañan y quieren que el signo presente lo sea también de lo pasado, como en el siguiente caso: 'Si este tiene una cicatriz, ha tenido una herida'. Pues 'Tiene una cicatriz' es presente: aparece; pero que ha tenido una herida es pasado. También desean que el signo presente lo sea de lo futuro, como, por ejemplo, lo contenido en el siguiente condicional: 'Si éste tiene herido el corazón, morirá'. Pues la herida del corazón, dicen, existe ya, mientras que la muerte acontecerá. Aquellos que dicen estas cosas ignoran que aunque lo pasado y lo futuro son cosas distintas, el signo es un signo presente de una cosa presente. Pues en el anterior condicional, 'Si éste tiene una cicatriz, ha tenido una herida', la herida ya ha existido y ha

pasado, pero que ha tenido una herida es, en tanto que proposición presente, dicha de algo que ha sido. Y en 'Si éste tiene herido el corazón, morirá', la muerte, ciertamente, acontecerá, pero la proposición de que éste morirá es presente, dicha sobre algo futuro, por lo cual también es verdad precisamente ahora. Por ello el signo es una proposición, antecedente en un condicional válido, que comienza con lo verdadero y finaliza con lo verdadero, que revela el consecuente y es siempre un signo presente de algo presente". (Trad. S. Mas).

I.III.5 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr.* II, 97-102

"Pues bien, según los dogmáticos, unas cosas son manifiestas y otras no manifiestas; de las no manifiestas, unas son 'irremisiblemente no manifiestas', otras 'ocasionalmente no manifiestas' y otras 'naturalmente no manifiestas'.

Y dicen que son manifiestas las cosas que nos vienen al conocimiento por sí mismas, como es por ejemplo lo de 'es de día'.

E irremisiblemente no manifiestas las que no están hechas para ofrecerse a nuestra comprensión, como eso de si las estrellas son en número par.

Y ocasionalmente no manifiestas las que, pese a tener una naturaleza manifiesta, ocasionalmente no resultan manifiestas por ciertas circunstancias externas; como lo es ahora para mí la ciudad de los atenienses.

Y naturalmente no manifiestas las que no tienen como naturaleza caer bajo nuestra percepción directa; como los poros, perceptibles sólo con la inteligencia. Éstos, en efecto, no se hacen manifiestos por sí mismos; y si de hecho se perciben, se admitirá que se perciben a partir de otras cosas, como por ejemplo el sudor u otra cosa análoga.

Ellos, desde luego, afirman que las cosas manifiestas no precisan de ningún signo, pues se captan por sí mismas. Y tampoco las irremisiblemente no manifiestas, en cuanto que son cosas que por principio no se captan nunca. Mientras que las ocasionalmente no manifiestas y las naturalmente no manifiestas sí se captan a través de signos; no, desde luego, por los mismos, sino las ocasionalmente no manifiestas a través de los evocativos y las naturalmente no manifiestas a través de los indicativos.

Así pues, unos signos son –según ellos- evocativos y otros indicativos.

Y llaman signo evocativo al que, por haber sido observado con claridad junto con lo significado, nos lleva –al ofrecérsenos cuando eso no está presente- al recuerdo de lo que con él fue observado y ahora no se nos ofrece explícitamente. Como ocurre con el caso del humo y del fuego.

Signo indicativo –como ellos dicen- es el que, pese a no haber sido observado explícitamente junto con lo significado, sin embargo, por su peculiar naturaleza y constitución denota aquello de lo que él es signo. Tal como son signos del alma los movimientos corporales. De ahí que este tipo de signo lo definan así: 'Signo indicativo es toda apreciación que, en una implicación válida, forma el antecedente y es reveladora del consecuente.

Pues bien, siendo doble –como acabamos de decir- la división de los signos, nosotros no argumentaremos contra cualquier signo; sino sólo contra el indicativo tal y como aparece definido por los dogmáticos. El evocativo, en efecto, está avalado por la vida, puesto que al ver alguien humo se acuerda del fuego y al contemplar una cicatriz dice haber habido una herida". (Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego).

IV) Sobre poesía

1) Los epicúreos sobre la poesía.

I.IV.1.1 = Diógenes Laercio X, 120 = 568 y 569 Us.

"Sólo el sabio dialogo con acierto sobre las artes musicales o poéticas, pero no ejercitará la actividad poética". (Trad. C. García Gual).

I.IV.1.2 = Cicerón, *De fin.* I, 71-72

Habla Torcuato, representante del epicureismo: "Y el hecho de que a ti te parezca poca erudito se debe a que, en su opinión [la de Epicuro], no había otra erudición que la que enseña la doctrina de la felicidad. O ¿es que debía él consumir el tiempo, como hacemos por consejo tuyo Triario y yo, leyendo a los poetas, de los que no se saca ninguna utilidad seria, sino únicamente un pueril entretenimiento?". (Trad. V.-J. Herrero Llorente).

I.IV.1.3 = *Suav. viv. Epic.* 1087a = 228 Us. y Metrodoro 24 Körte

"Intervino entonces Aristodemo diciendo: 'Seguramente Heraclides, que es un estudioso de las letras, está devolviendo a Epicuro esos favores de la "confusión poética" y las "tonterías de Homero", como ellos dicen, o bien contra las injurias que Metrodoro lanzó contra el poeta en tantos de sus escritos'". (Trad. J. F. Martos Montiel).

I.IV.1.4 = Plutarco, *Suav. viv. Epic.* 1093 c-d

"¿Quien disfrutaría más saciando su hambre y apagando su sed con los manjares de los feacios, que siguiendo la narración de los viajes de Odiseo? ¿Quién gozaría más yaciendo con la más bella mujer, que manteniéndose en vela con lo que escribió Jenofonte sobre Pantea, o Aristobulo sobre Timoclea, o Teopompo sobre Tebe?

Pero los epicúreos expulsan del alma estos placeres, igual que expulsan también los que provienen de las matemáticas. Es cierto que en las historias hay una cierta atracción uniforme y apacible, en cambio los placeres provenientes de la geometría, la astronomía y la música, que tienen vivo y variado el cebo, no necesitan ningún tipo de elemento seductor, pues atraen con sus teoremas como si se tratase de encantamientos". (Trad. J. F. Martos Montiel).

I.IV.1.5 = Plutarco, *Suav. viv. Epic.* 1095 c-d = 20 y 5 Us.

"Pero nadie, aunque quisiera, podría pasar por alto su rechazo y abandono de los muchos placeres y extraordinarios deleites que aporta la música. Y ello a causa de la absurdidad de lo que dice Epicuro, quien, por una parte, declara en su obra *Casos dudosos* que el sabio gusta de los espectáculos y disfruta como cualquier otro con audiciones musicales y representaciones dramáticas, y sin embargo, por otra parte, no concede espacio, ni siquiera en el contexto del simposio, a cuestiones de música y a discusiones eruditas de críticos, sino que, a los reyes que gustan de las artes, les recomienda tolerar en sus banquetes historias de militares y vulgares chocarrerías mejor que entablar discusiones sobre cuestiones de música y de poesía. Justamente esto, en efecto, se atrevió a escribir en su libro *Sobre la realeza*, como si escribiera para Sardanápalo o para Nánaro, el sátrapa de Babilonia". (Trad. J. F. Martos Montiel).

I.IV.1.6 = Lucrecio I, 922-950

"No se me oculta cuán oscuro es el lugar al que entro; pero con agudo tirso una gran esperanza de gloria ha herido mi corazón y le ha infundido a la vez un dulce amor a las Musas; aguijado por él, con vívida mente recorro ahora los descaminados parajes de las Piérides, de nadie antes hollados. Me gusta descubrir fuentes intactas y de ellas beber; me gozo en coger flores recientes y tejer para mi frente una insigne guirnalda, como jamás las Musas ciñeron a las sienes de nadie. Primero, porque enseño cosas excelsas y me esfuerzo en liberar el ánimo de los apretados nudos de la superstición; después, porque sobre tan oscuro compongo versos tan luminosos, rociándolos todos con la gracia de las Musas. Y no me parece fuera de razón este método: pues así como los médicos, cuando intentan dar a los niños el repulsivo ajenjo, untan primero los bordes de la copa con el dulce y rubio licor de la miel, para burlar, sólo en los labios, la incauta edad de los pequeños y hacerles apurar entretanto el amargo zumo; así yo ahora, ya que nuestra doctrina por lo común parece en exceso amarga a quien no la ha tratado y el vulgo se echa atrás y se estremece ante ella, quise exponértela en la armoniosa lengua de las Piérides y como untarla con la dulce miel de las Musas, por si pudiera así retener tu ánimo suspenso de mis versos hasta que veas claramente toda la Naturaleza cómo está trabada y cuál es su figura". (Trad. E. Valentí Fiol).

I.IV.1.7 = Lucrecio IV, 1-25

"Recorro extraviados parajes de las Piérides, de nadie antes hollados. Me agrada descubrir fuentes intactas y de ellas beber; me agrada coger flores recientes y buscar para mi sien una insigne guirnalda en lugares de donde nunca la tomaron las Musas para ceñir la frente de un hombre. Primero, porque enseño cosas excelsas y me esfuerzo en libertar el ánimo de los apretados nudos de las supersticiones; además, porque sobre asunto tan oscuro compongo versos tan luminosos, rociándolos todos con el hechizo de las Musas. Y no parece fuera de razón este método. Pues así como los médicos, cuanto tratan de dar a los niños el repugnante ajenjo, untan primero de dulce miel los bordes de la copa, para burlar, sólo hasta los labios, la incauta edad de los pequeños y hacerles apurar entre tanto el amargo brebaje, con engaño, sí, pero sin daño, antes para que se repongan de este modo y recobren sus fuerzas; así ahora yo, pues que nuestra doctrina por lo común parece en exceso amarga a los que no la cataron, y el vulgo se estremece y retrocede ante ella, he querido exponértela en la armoniosa lengua de las Piérides y cómo untarla con la dulce miel de las Musas, por si pudiera de este modo tener tu espíritu suspenso de mis versos, hasta hacerte ver claramente el sistema entero de la Naturaleza y percatarte de su utilidad". (Trad. E. Valentí Fiol).

I.IV.1.7 = Filodemo de Gádara, *De poematis* V, col. I-V 9 (IV-VII 9)

"... infeliz afirmación, pues hay muchos tipos de utilidad, y él [Heráclides de Ponto] no define cuál se exige del poeta, ni tampoco muestra cómo éste produce deleite ni en qué consiste, sino que en ambas cuestiones ha dejado indefinida la virtud del poeta; y porque arrebata la virtud a los más bellos contenidos poéticos de los más ilustres poetas (de algunos incluso la mayor parte, de otros todos), puesto que tampoco tienen utilidad alguna. Por no hablar de los poemas que producen daños y, ciertamente, los mayores, en tanto que nos atañen; ni tampoco del hecho de que, de acuerdo con su razonamiento, sería máximamente perfecto el contenido poético máximamente útil, mientras que, sin embargo, nadie obtendría tal utilidad ni de la medicina, ni de la sabiduría, ni de ninguna otra ciencia, si en su elaboración poética alcanzara el máximo grado de perfección. Y cuando escribe que aquél que deleita pero no es útil tiene, ciertamente, dotes poéticas, pero no conoce los hechos, parece considerar que es útil cualquier narración de hechos, lo cual es manifiestamente falso. Sin embargo, si hay una narración de hechos que no es útil, nada impide que el poeta, conociéndolos y narrándolos poéticamente, no sea de alguna utilidad. Tampoco viene al caso imponer a poeta excelente la carga de conocer con exactitud las peculiaridades dialectales, pues es suficiente conocer aquéllas en las que escribe; ni tampoco exigir de él el estudio de los usos y costumbres, ni estar versado en las ciencias de la naturaleza. Y sueña cuando dice que los poetas deben conocer por entero la geometría, la geografía, la astrología, el derecho y la náutica. Pues si la geografía es necesaria y conveniente para el poeta, ¿por qué no, entonces, también las artes no manuales?....

Pero cuando dice que lo primero y mínimamente exigible de una buena concepción preliminar es la brevedad y la concisión y, en los poemas, la credibilidad y la evidencia, así como que ambas cosas son propias del arte y del poeta, merece preguntarse entonces qué quiere decir 'primero' y 'mínimo'; pues si 'primero' se refiere a 'concebido primero' no sé porque designa esto como lo primero entre tantos otros requisitos (como, por ejemplo, el conocimiento de la naturaleza y de los hombres). Y me maravillo de por qué llama requisito mínimo a la brevedad y la evidencia, puesto que .... Pero si se refiere al mejor requisito, ¿cómo puede ser entonces también 'mínimo'? ¿Y en qué medida son mejores la brevedad y la evidencia que todas las demás cualidades que forman parte del arte poético? ¿Y por qué es necesario narrar los hechos con evidencia y credibilidad cuando los poetas narran muchas cosas no sólo falsas, sino incluso fabulosas, con la máxima evidencia? ¿Y cómo puede dudarse de que ambos requisitos son asunto del arte y del poeta? Pues para todos aquellos (no sólo poetas, sino también prosistas) que escriben con brevedad y evidencia es de todo punto evidente que mediante el arte y el poeta no sólo surgen la brevedad y la evidencia, sino que en, general, es producido todo lo excelente. Pero cuando afirma que a las mencionadas cualidades en tanto que las más adecuadas para los poemas mayores y más rigurosos se añaden la riqueza y la gravedad, así como la ausencia de simplicidad y ligereza, y que estas cualidades se deben a la mano y al estudio del poeta, el cual tiene como materia una rica variedad de acciones y de caracteres y la consideración de tramas y de argumentos, así como de su verdad y peculiaridad, en tal caso me pregunto qué contenidos poéticos considera él como más rigurosos ....". (Trad. S. Mas).

I.IV.1.8 = Filodemo de Gádara, *De poematis* V, col. XIII 29 – XXI 22 (XVI 28 – XXIV 22)

"Por lo que se refiere al estoico Aristón, no quisiera negar que en otro lugar califica acertadamente a la moderación de las pasiones como inútil, pero en sus consideraciones sobre la poesía es inconsecuente, descuidado, de poco fiar y charlatán. ¿Pues qué quiere decir contraponer, como si fuera algo particularmente ingenioso, los poemas buenos y malos a los que no son ni buenos ni malos, llamando buenos a los que poseen tanto una buena composición como un buen contenido, encontrándolos en poemas que exponen buenos pensamientos y acciones o que tienen una intención educativa, cuando ningún poeta ha compuesto, ni compondrá, poemas con tales pensamientos? Pero él dice que no sólo acepta éstos, sino también aquéllos cuyo autor ha descubierto algo sobre los hechos representados, por lo cual, añade, llamaremos educativos a algunos de los poemas de Antímaco, mientras que a los poemas de Homero y Arquíloco los llamaremos buenos con reservas, y a aquéllos que poseen contenidos sabios y educativos los llamaremos indiscutiblemente excelentes y en cierto modo en el máximo grado, también en sentido propio, mientras que los otros son llamados así sólo en sentido figurado. Admite, pues, usar las expresiones "útil", "bueno" y "excelente" referidas al pensamiento, al estilo y al contenido poético unas veces en sentido propio otras en figurado.

¿Pero en qué medida no es una falsedad cuando añade que es inútil aquello que, ciertamente, está bien compuesto pero expresa un pensamiento inhabitual y que no se corresponde con la comprensión humana común, como, por ejemplo, 'primeramente se puso la espinillera en el muslo'? Hasta el momento había hablado, creo, sólo de un pensamiento no bueno y de uno malo, no de uno inhabitual. ¿Y cómo puede alguien que tenga un juicio firme afirmar que los poemas de Antímaco tienen tal peculiaridad, a saber, poseer buenos pensamientos? ¿Cómo puede llamar buena a la composición de estos poemas, así como a los ejemplos aducidos, si no llama buena a toda la obra? Cree además ser ingenioso cuando afirma que aquello que no tiene una técnica estilística ni buena ni mala, no es en general bueno, sino ni bueno ni malo, en cierto sentido bueno y, sobre todo, bueno en lo que hace a la composición. Pues también algo que en la composición no es ni bueno ni malo es, dice, bueno en cierto sentido. Y llama a los pensamientos ni buenos ni malos, de modo que en realidad afirma que en cierto sentido la composición sólo es buena y, sobre todo, digna de elogio en lo que hace a la composición. Pero en Homero los caracteres son distintos. Pero si no llama ni buena ni mala a la técnica compositiva de lo poemas, ¿qué técnica resta que contenga pensamientos sabios y educativos y en cuál de las obras antiguas puede encontrarla? Y, además, si no se llama bellas a estas obras, no sé a cuáles habría que llamar así. Sin embargo, algunos llaman arte a aquello que se parece a las obras de Antímaco, pero también puede servir si lo encuentran en algún otro lado. Pues esto puede considerarlo cada uno según su gusto y debe haber obras para todos ellos. Pero estas obras están compuestas según un arte digno de elogio porque contienen ciudades y lugares de una manera armoniosa y a este respecto también respetan el orden debido, lo cual también podría caracterizarse como útil. Pero cuando continúa diciendo que aquello que no posee ni una buena composición estilística ni un buen pensamiento no es ni bueno ni malo, le censuro porque no ha aducido ningún ejemplo. Pues me parece sorprendente que aquello que no tiene ninguna composición estilística buena y un pensamiento absolutamente no poético y no bueno, no sea malo. Apruebo, en efecto, que es malo aquello que tiene un buen pensamiento pero una mala composición y que la mala composición basta para justificar la calificación de 'malo'. Pero que para un buen contenido no sea suficiente una bella composición, sino que también sea necesaria la eufonía, el pensamiento y otras muchas cosas, esto, si pienso en lo anterior, me parece introducido desde el exterior, y desde la inexistente doctrina de la eufonía de los críticos.

Y esto vale aún más para la afirmación que algunos hacen sobre los antiguos contenidos poéticos, a saber, que en cierto sentido son buenos y sobre todo en lo que hace a la composición estilística, pero que en conjunto son malos. Pues, si entiendo la palabra en su sentido habitual, no encuentro nada más inconcebible que la afirmación de que algo que es bueno en sus partes, pero malo en conjunto. Aún más absurdo es sostener que todo lo que choca contra la técnica es malo, aunque la composición sea buena, así como afirmar que la mayoría de los poemas de los más grandes poetas no son ni buenos ni malos puesto que están escritos contraviniendo la técnica que exclusivamente y en sentido estricto se dice en relación con ellos, mientras que hay poemas bien compuestos por otros poetas de acuerdo con ciertas técnicas y en contradicción con otras; en particular cuando la contravención no es evidente y la elaboración poética es buena, tales poemas son buenos.

Cuando además afirma que en los casos en los que no podemos decir si subyace un pensamiento, tampoco podemos decir si se trata de poesía o no, esto está muy lejos de ser coherente con lo dicho anteriormente, si bien, pienso, es correcto. ¿Pero cómo puede decir que en los casos en los que sabemos que subyace un pensamiento, pero ignoramos si se corresponde o no con la comprensión humana común, debe suspenderse completamente el juicio sobre si es bueno o malo? ¿Y cómo en las casos de aquello que no está expresado de manera comúnmente comprensible, aduce, por ejemplo, aquello que llama inhabitual, manteniendo sin embargo la denominación habitual de poesía?

También me parece estúpida la afirmación de que los entendidos prestan atención sobre todo al buen contenido intelectual, y que, sin embargo, aquellos que carecen de buenos pensamientos recurren a poemas técnicamente elaborados, si con ello quieren decir que aquel que alaba la composición no comprende los pensamientos y que, empero, el que no sabe apreciar la composición sabe si el pensamiento es bueno. Pero dado que en ocasiones los sonidos están dispuestos de manera que se corresponden con aquello que llamamos una buena composición, algunos dicen que la composición es buena sin conocer el pensamiento, otros que en modo alguno hay un pensamiento o que está distorsionado. Pues también es ridículo cuando introduce la noción de eufonía, que se manifiesta en la trabazón de las palabras, y adscribe el enjuiciamiento de esta eufonía al oído bien ejercitado, y es aún más ridículo cuando adscribe la misma trabazón de las palabras, cuyos méritos y deméritos son juzgados por la razón, a los irracionales oídos que no se ocupan ni de errores ni de méritos, declarando que mediante la razón no cabe dar cuenta de todas las peculiaridades del lenguaje. Por ello, aquellos que son expertos en poesía no ignorarán los pensamientos, puesto que no decimos que los poemas líricos sean pinturas, como él hace cuando asimila la composición estilística al ejercicio natural del oído y de la vista, cuando es exactamente lo contrario". (Trad. S. Mas).

I.IV.1.9 = Filodemo de Gádara, *De poematis* V, col. XXI, 22 – XXVI 17 (XXIV 23 – XXIX 18)

"Después de haber argumentado contra éste [Aristón], es hora de examinar las teorías de Crates. No tiene la misma opinión que Heracledoro y los suyos, pues no alaba la composición estilística, sino el sonido que resulta de ella; tampoco piensa como Andrómides, aunque considera que éste está enteramente de acuerdo con él en todo lo que dice. En lo que hace a los filósofos que afirman que hay reglas convencionales según las cuales debe juzgarse, y que añadían lo restante que él les hacía decir, si se refiere a los epicúreos, dice estupideces, como ha quedado claro y aún quedará más a partir de lo que sigue. Si se refiere a otros, en parte decían la verdad, en parte erraban y en parte desatendían algo. Desatendían completamente las nociones de buenos y malos poemas y buena y mala poesía, decían verdad cuando afirmaban que nada hay por naturaleza bueno en una poesía (si es que decían esto, pues lo que él afirma es oscuro), y erraban si pensaban que a propósito de la poesía sólo hay reglas convencionales y no un criterio generalmente válido acerca de la buena y mala poesía, sino que uno tiene uno, otro, otro, como sucede en lo que es consuetudinario.

De hecho, ningún contenido poético en tanto tal conlleva según su naturaleza utilidad alguna ni desde el punto de vista del estilo ni desde el del pensamiento. Pero precisamente por ello hay fines firmemente determinados para la virtud poética y, ciertamente, en el estilo, el cual imita aquél que enseña incidentalmente lo útil, así como en el pensamiento, que está a medio camino entre el del sabio y del ignorante, y esto es así, creáselo o no, y desde esta base debe juzgarse. No quiero mencionar el hecho de que también una imitación de un determinado tipo (la poesía es, en efecto, la imitación máximamente fiel posible), y sobre todo de un tipo artístico, comunica un juicio común a todos, y no un juicio basado en las reglas convencionales de quien las ha establecido.

Pero él mismo cae en el ridículo cuando afirma que respecto de la buena poesía sólo se dicen estas nociones y que sólo una de ellas es propia de los filósofos, y cuando escribe que es improbable que existan reglas convencionales como, en efecto, testimonia el oído. Ahora bien, aunque aceptemos que no cabe argumentar a favor de la no existencia de reglas convencionales, a este respecto nada puede testimoniarse por medio del oído, que en general no puede juzgar nada sobre la poesía y que, ¡por Zeus!, por nada es regocijado excepto por el ritmo. Y [cae en el ridículo] cuando añade que no es convincente alabar el pensamiento puesto que no forma parte del arte, lo que afirma contra los críticos rechazando sus tesis, pues estos están de acuerdo en que el pensamiento no forma parte del arte pues pertenece a la razón, mas es conocido mediante el oído ejercitado, por lo cual también alaban al pensamiento.

Por lo demás, decir lo que él mismo decía sería estúpido, porque excede la verdad y porque asegura que las diferencias naturales que existen entre las poesías se reconocen por medio del oído.

Pues al margen del hecho de que los sonidos afectan de diferente manera al oído en función de la posición y el orden de las letras, nada puede hacerse con el oído que alguien pudiera calificar como constatación de la diferencia natural existente en la poesía. Pero si quería decir esto, estaba jugando con las palabras sin decir nada especial. Pero si el oído es regocijado por medio de la poesía, ¿con qué derecho afirmaba que una poesía no se juzga buena cuando place al oído, sino cuando se compone de acuerdo con las reglas racionales del arte? Pues si se prescinde del resto, será compuesta según tales reglas de modo tal que regocije al oído y, si no es así, también lo regocijará. Por eso dice que el arte está sometido a la crítica, si bien también está regulado por medio del oído.

Forzada y aún más absurda es la afirmación de que no hay muchas reglas convencionales y que, por tanto, mucho en el arte poético debe juzgarse según una regla particular. Y esta otra, que en la poesía no debe juzgarse ni lo que regocija a los sentidos ni los pensamientos, sino los teoremas racionales que existen por naturaleza mediante la sensación y no sin conceptos (no, empero, los mismos conceptos), tal afirmación es estúpida, pueril y falsa, a menos que se acepte que tales teoremas racionales existen por naturaleza. O es racional que las palabras reciban el sentido por medio del oído, o es verdad que en el arte poético deben juzgarse los pensamientos, de modo que cuando se alaba la composición estilística no debe separársela del contenido de sentido subyacente.

En lo que se refiere a lo que dice sobre las letras del alfabeto, sobre las cuales, dice, descansa el juicio de qué es buena poesía, sobre esto ya hemos mostrado en el segundo libro de esta obra (porque éste también trata de la poesía en general) de cuánta alegría está lleno y de qué tipo es, por lo cual no lo repetiremos". (Trad. Salvador Mas).

2) Estoicos: a favor y en contra de la poesía.

I.IV.2.1 = Séneca *ad Luc.* 88, 4-5

"Hemos de considerar si estas personas [las que enseñan las artes liberales] enseñan o no la virtud: si no la enseñan tampoco la transmiten; si la enseñan son filósofos. ¿Quieres comprobar cómo no ocuparon su cátedra para enseñar la virtud? Considera cuán diferentes son entre sí los afanes de todos y, sin embargo, tendrían una semejanza, si enseñaran lo mismo.

A menos que traten persuadirte de que Homero fue un filósofo, siendo así que lo niegan con los mismos argumentos que emplean para demostrarlo porque hacen de él un estoico que sólo aprecia la virtud y rechaza los placeres, sin apartarse de lo honesto ni siquiera a costa de la inmortalidad, ora un epicúreo que alaba el régimen de una ciudad tranquila y pasa la vida entre festines y canciones, ora un peripatético que establece tres clases de bienes, ora un académico que proclama la duda universal. Es evidente que no se identifica con ninguno de estos sistemas, porque los incluye todos, siendo ellos incompatibles entre sí. Concedámosles que Homero fue filósofo; a buen seguro fue sabio antes de conocer poema alguno. Por lo tanto, aprendamos aquellos principios que hicieron de Homero un sabio". (Trad. I. Roca Meliá).

I.IV.2.2 = Séneca *ad Luc.* 7, 2

"El contacto con la multitud nos es hostil: cualquiera nos encarece algún vicio, o nos lo sugiere, o nos lo contagia sin que nos demos cuenta. Ciertamente, el peligro es tanto mayor cuanto más numerosa es la gente entre la que nos mezclamos. Pero nada resulta tan perjudicial para las buenas costumbres como la asistencia a algún espectáculo, ya que entonces los vicios se insinúan más fácilmente por medio del placer". (Trad. I. Roca Meliá).

I.IV.2.3 = Séneca *ad Luc.* 108, 30-35

"Cuando de un lado el filólogo, de otro el gramático y de otro el filósofo toman en sus manos el tratado *Sobre la república* de Cicerón, cada cual pone su atención en un aspecto diferente. El filósofo se admira de que hayan podido presentarse tantos argumentos en contra de la justicia. Cuando el filólogo se acerca al propio texto, hace notar que en él se habla de dos reyes, de los cuales uno está falto de padre y otro de madre. En efecto, hay duda sobre la madre de Servio, y el padre de Ancio es inexistente, se le cree nieto de Numa. (...) Cuando los mismos libros *Sobre la república* los explica el gramático, señala, primeramente, en su comentario que Cicerón escribe *reapse*, es decir, *re ipsa* [en realidad], como

también *sepse*, es decir, *se ipse* [a sí mismo]. Luego pasa a aquellos términos cuyo empleo ha cambiado el uso en nuestro tiempo (...) Luego se considera feliz por haber descubierto la fuente de la que a Virgilio le vino la idea de decir: *por encima de la cual truena la espaciosa puerta del cielo* [*Geórg.* III, 260-262]. Afirma que Ennio substrajo esta expresión de Homero, y Virgilio a Ennio. (...) Mas, a fin de que yo mismo, mientras persigo otros objetivos, no me deslice al puesto del filólogo o del gramático, quiero recordar que la audición y la lectura de los filósofos deben ser aprovechadas en orden a conseguir la felicidad, no para ir en busca de palabras arcaicas o nuevas ni de metáforas atrevidas ni de figuras de ficción; sino para aprender preceptos útiles y máximas espléndidas y estimulantes que más tarde se traduzcan en obras. De tal suerte debemos aprenderlas, que las que han sido sólo palabras sean obras". (Trad. I. Roca Meliá).

I.IV.2.4 = Séneca *ad Luc* 108, 6-8

"Algunos acuden [a los filósofos] para escuchar, no para aprender, como nos movemos a ir al teatro a impulsos del placer, para recrear nuestros oídos con los discursos, con un bello canto, o con una obra dramática. Comprobarás que es grande el número de los oyentes para quienes la escuela del filósofo es un albergue para su descanso. En ella no intentan despojarse de algún vicio, ni aprender norma alguna de vida con que perfeccionar sus costumbres, sino gozar del deleite de los oídos. Otros, sin embargo, acuden con sus tablillas no para recoger ideas, sino palabras, que luego repiten sin utilidad para los demás, como las escuchan sin utilidad propia". (Trad. I. Roca Meliá).

I.IV.2.5 = Cicerón, *De leg.* I, 47 = SVF 229B

"Con todo, nos conturba la variedad de opiniones y la discrepancia entre los hombres, y como no acontece lo mismo con nuestros sentidos, pensamos que éstos son ciertos por naturaleza, y, decimos, en cambio, que es ficción aquello que parece a unos así y a otros de ese otro modo y que ni a uno mismo parece siempre igual. Lo que dista mucho de ser verdad. No hay padre, ni nodriza, ni maestro, ni literato, ni teatro que deforme nuestros sentidos, ni opinión pública que los desvíe de la verdad; a nuestros espíritus, en cambio, se tienden toda clase de celadas, ya por aquellos que acabo de enumerar, pues, encontrándolos sin formación ni experiencia, hacen de ellos y los doblegan como quieren, ya por aquella sensualidad que se esconde insidiosamente en todos los sentidos, fingidora de bondad y madre de todos los males, cuyo halagos pervierten de suerte que incapacitan para discernir bien, por faltarle aquel dulzor y atractivo, lo que es bueno por naturaleza". (Trad. A. D'Ors).

I.IV.2.6 = Plutarco, *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 25, b-d

"Pero se ha de recordar aquello a los jóvenes, no una, sino muchas veces, mostrándoles que, teniendo la poesía una base imitativa, emplea el adorno y el brillo en las acciones y caracteres que trata, ya que la imitación tiene su atractivo en la verosimilitud. Por ello, la imitación, que no desdeña enteramente la verdad, presenta juntamente en las acciones señales mezcladas de maldad y de virtud, como la poesía de Homero, que da a entender, sin duda, muchas veces que no le importan los estoicos que no creen que sea justo que algo vil se acerque a la virtud, ni algo honroso a la virtud, sino que el ignorante se equivoca absolutamente en todas las cosas. En efecto, en las escuelas oímos estas cosas. Pero en las acciones y en la vida de muchos hombres, según Eurípides: *No se podría separar el bien y el mal, / sino que existe una mezcla* [21 Nauck], y, prescindiendo de la verdad, el arte poético usa principalmente de la variedad y la diversidad. Pues el elemento emocional, sorpresivo e inesperado, al que siguen un gran estupor y un gran placer, los proporcionan a los mitos los cambios. Pero lo sencillo está falto de emoción y de leyenda. Por esta razón, los poetas no presentan a los mismos personajes venciendo siempre en todas las cosas, teniendo éxito y obrando bien. Sino que ni siquiera a los dioses, cuando realizan acciones humanas, los presentan faltos de emociones y de errores, para que, en ningún momento, el elemento perturbador y el elemento sorpresivo de la poesía queden inactivos, al realizarse sin peligros y sin rivales". (Trad. C. Morales Otal y J. García López).

I.IV.2.7 = Plutarco, *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 26, a-b

"Pues una preparación y una opinión así del joven, excitado y entusiasmado con las cosas bien dichas y bien hechas, y sin admitir las malas y rechazándolas, hará inofensiva la acción de escuchar. En cambio, el que admire todas las cosas y las asimile y sea esclavizado en su opinión por la manera de ser de los

personajes heroicos, como los que imitan la giba de Platón y el tartamudeo de Aristóteles, sin darse cuenta, se dejarán llevar hacia muchos males". (Trad. C. Morales Otal y J. García López).

I.IV.2.8 = Séneca, *ad Luc.* 8, 8-10

"¡Cuán numerosos son los poetas que expresan lo que ha sido o ha de ser expuesto por los filósofos! No me referiré a los autores de tragedias ni de nuestras fábulas togadas (pues también éstas, a medio camino entre las comedias y las tragedias, poseen una cierta seriedad): ¡qué gran cantidad de versos bien acuñados se halla en los mimos! ¡qué gran cantidad de sentencias de Publilio debieran ser pronunciadas no ya por los cómicos descalzos, sino por los que calzan el coturno!

Citaré un verso de éste que se refiere a la filosofía y a la cuestión específica de la que nos ocupamos poco ha; en él afirma que lo fortuito no debemos considerarlo en nuestro haber: *es ajeno todo cuanto nos acontece conforme a nuestro deseo.* Recuerdo que esta idea ha sido expresada por ti de forma bastante mejor y más precisa: *No es tuyo lo que hizo tuyo la fortuna*". (Trad. I. Roca Meliá).

I.IV.2.9 = Séneca, *ad Luc.* 108, 8-10 = SVF I, 487

"Es cosa fácil impulsar al oyente al deseo de la honestidad; en efecto, la naturaleza nos ha otorgado a todos el fundamento y la semilla de las virtudes. Todos por naturaleza tendemos a todas estas cosas: cuando se presenta uno capaz de estimularnos entonces aquellas nobles tendencias, que estaban como adormecidas, se despiertan. ¿No ves, acaso, cómo los teatros resuenan con voces armónicas cada vez que se ha proferido alguna máxima, universalmente reconocida, cuya verdad atestiguamos de mutuo acuerdo? *A la pobreza le faltan muchas cosas, a la avaricia todas. El avaro no es bueno con nadie y pésimo consigo mismo.* Tales versos los aplaude aquél, el más mezquino de todos, y le agrada que se censuren sus vicios: ¿no crees que mucho más fácilmente se consigue este resultado cuando estas máximas son pronunciadas por un filósofo, cuando en los preceptos saludables se insertan versos destinados a fijarlos como más eficacia en el ánimo de los ignorantes?

En efecto –como decía Cleantes-, 'de la misma manera que nuestro soplo produce un sonido más claro cuando la trompeta, al hacerlo pasar por el reducido espacio de un largo tubo, lo difunde, al fin, por un orificio más ancho, así hacen también más claros nuestros pensamientos las imperiosas leyes del verso'. Las mismas frases se escuchan con mayor descuido e impresionan menos cuando son expresadas en prosa; mas cuando se añade el ritmo y un bello pensamiento queda encadenado a un metro determinado, esa misma sentencia se ve lanzada como por un brazo más poderoso". (Trad. I. Roca Meliá).

I.IV.2.10 = Filodemo, *Sobre la música* 28, 1, 79 = SVF I, 486

"A no ser que quieran decir tal vez lo de Cleantes, el cual sostiene que los ejemplos poéticos y musicales son mejores que el discurso filosófico, que puede explicar bastante las cosas divinas y humanas, sin tener, empero, en su desnudez, palabras adecuadas a la grandeza de las divinas; mientras que los metros, las melodías y los ritmos se acercan en gran medida a la verdad en la contemplación de las cosas divinas". (Trad. A. J. Cappelletti).

I.IV.2.11 = Séneca, *Cons. ad Mart.* 19, 4

"Piensa que el difunto no es víctima de ninguna desgracia, que los rumores que nos describen horribles los infiernos son invenciones, que ninguna tiniebla se cierne sobre los muertos, que no hay cárcel ni ríos envueltos en llamas, ni torrente del olvido, ni tribunales y reos, sin ningún nuevo tirano en libertad tan amplia. Lo inventaron los poetas y nos atormentan con vanos terrores". (Trad. C. Codoñer).

I.IV.2.12 = Séneca, *Brev. vit.* 16, 5

"De ahí también la locura de los poetas que alimentan los errores humanos con sus ficciones. Les pareció que Júpiter había duplicado la noche ablandado por los placeres del lecho. ¿Qué otra cosa es dar pábulo a nuestros vicios sino ponerlos bajo el patrocinio de los dioses y dar a la enfermedad un consentimiento basado en el ejemplo de la divinidad? ¿Pueden dejar de parecerles enormemente breves las noches que compran a tan alto precio? Pierden el día esperando la noche, la noche temiendo la luz". (Trad. C. Codoñer).

I.IV.2.13 = Séneca, *Vit. beat.* 26, 6
"Tolero vuestras fantasías, tal como Júpiter Óptimo Máximo tolera las tonterías de los poetas: uno le impone alas, otros cuernos, otro lo presenta como un adúltero pernoctando fuera, otro cruel para con los dioses, otro injusto para con los hombres, otro raptor de hombres libres e incluso de sus parientes, otro parricida y conquistador de un reino que no era suyo, sino de su padre. Con todo esto no se ha conseguido más que quitar el pudor del pecado a los hombres, en caso de que lleguen a creer en tales dioses". (Trad. C. Codoñer).

3) La metáfora teatral.

I.IV.3.1 = Cicerón *De fin.* III, 23-25 = SVF III, 11
"Pues lo mismo que al actor no le está permitido cualquier gesto ni al bailarín cualquier paso, sino los que son precisos, así la vida debe llevarse no de cualquier manera, sino de una manera determinada; esa manera es la que llamamos conveniente y adecuada. Porque no creemos que la sabiduría se parezca al arte de navegar o a la medicina, sino, más bien, al arte del actor que acabo de mencionar y al de la danza, en el sentido de que reside en sí misma y no debe buscarse fuera de ella su fin, es decir, la realización de su arte. (Trad. V. J. Herrero Llorente)

I.IV.3.2 = Epícteto, *Diss.* IV, 1, 165
"También el buen actor, callando cuando debe, sale mejor parado que recitando inoportunamente". (Trad. P. Ortiz García).

I.IV.3.3 = Epícteto, *Diss.* I, 2, 21
"Eso mismo vio Prisco Helvidio y obró de acuerdo con lo que veía. Cuando Vespasiano le transmitió la orden de que no acudiera el Senado respondió: 'Está en tu mano el no permitirme ser senador, pero mientras lo sea, debo ir'.

- ¡Bien! Pero si vas –le dijo- calla.
- No me preguntes y callaré
- ¡Pero tengo que preguntarte!
- Y yo que decir lo que me parece justo
- Si dices algo, te mataré
- ¿Cuándo te he dicho que sea inmortal? Tú haz tu papel y yo haré el mío. El tuyo es matarme y el mío morir sin temblar. El tuyo, exiliarme; el mío, partir sin entristecerme"

(Trad. P. Ortiz García).

I.IV.3.4 = Epícteto, *Diss.* I, 24, 16-18
"Los reyes, por su parte, empiezan bien: *Adornad el palacio con guirnaldas*, pero luego, en el tercer o cuarto episodio: *¡Oh Citerón! ¿Por qué acogiste?* [Sófocles, *Edipo rey* 1391]. Esclavo, ¿dónde están las guirnaldas, dónde la diadema? ¿No te sirve de nada la guardia? Así que, cuando te acerques a alguno de aquéllos, acuérdate de esto, que te acercas a un héroe trágico: no al actor, sino al propio Edipo". (Trad. P. Ortiz García).

I.IV.3.5 = Epícteto, *Diss.* I, IV, 23-27
"Lo que vale es esto otro: esforzarse en hacer desaparecer de la propia vida los padecimientos y las lamentaciones, y los '¡ay de mí!' y los '¡qué desdichado soy!' y la desdicha y el infortunio, y comprender qué es la muerte, qué es el destierro, qué es la cárcel, qué es la cicuta, para que en prisión puedas decir: *Querido Critón: si así les agrada a los dioses, que así sea* [Platón, *Critón* 43 d]. Y no aquello de *¡Pobre de mí, un anciano! ¡Para esto llegué a peinar canas!* ¿Que quién habla así? ¿Os parece que voy a mencionar a alguien desconocido y humilde? ¿No habla así Príamo? ¿No habla así Edipo? ¡Cuántos reyes hablan así! ¿Qué otra cosa son las tragedias sino los padecimientos, contados en versos, de hombres que admiraban lo exterior?". (Trad. P. Ortiz García).

I.IV.3.6 = Epícteto, *Diss.* I, XXVIII, 6-13

"Entonces, ¿no puede uno pensar que algo le conviene y no elegirlo? No puede. Como la que decía: *Me doy cuenta de qué maldades voy a cometer / pero mi pasión es más fuerte que mi voluntad* [Eurípides, *Medea* 1078-79]. Porque eso mismo, satisfacer la pasión y castigar a su marido, lo considera más conveniente que salvar a sus hijos.

Sí, pero estaba engañada. Muéstrale claramente que está engañada y no lo hará; pero, mientras no se lo muestres, ¿qué otra cosa ha de seguir sino la apariencia? Nada. Entonces, ¿Por qué enfadarse con ella porque la desdichada anda equivocada sobre lo más importante y se ha vuelto una víbora en vez de un ser humano? En todo caso, ¿no compadecerás más bien –igual que compadecemos a los ciegos, igual que a los cojos- a los que están ciegos y cojos de lo más importante?

Cualquiera que recuerde esto claramente, que para el hombre la medida de toda acción es la apariencia (por lo demás, o la apariencia es acertada o desacertada; si acertada, es irreprochable; si desacertada él mismo recibe el castigo, pues no puede ser uno el que anda equivocado y otro el perjudicado), no se irritará con nadie, no se enfadará con nadie, a nadie insultará, a nadie hará reproches, no odiará, no se impacientará con nadie.

¿Así que incluso tan grandes atrocidades tienen como origen la apariencia?

Ése y no otro. La *Iliada* no es otra cosa que una representación y un uso de las representaciones. A Alejandro se le representaba haber raptado a la mujer de Menelao, a Helena se le representaba que le seguía. Si Menelao hubiera tenido la representación de que sentía que era una ventaja librarse de tal mujer, ¿qué habría sucedido? ¡Adiós la *Iliada*, y no sólo ella, sino también la *Odisea*!". (Trad. P. Ortiz García).

I.IV.3.7 = Epícteto, *Diss.* I, XXVIII, 30-33

"En pocas palabras: en lo que nos importa conocer la verdad del caso, ninguno de nosotros hará nunca nada al azar. Mientras que en lo que reside la primera y única causa del acertar o del equivocarnos, de llevar una existencia feliz o desdichada, de ser infortunado o afortunado, sólo allí actuamos al azar y a la ligera. Por ninguna parte nada parecido a una balanza, nada parecido a una regla, sino que me parece una cosa, y al punto hago lo que me parece. ¿Soy yo mejor que Agamenón o que Aquiles para que aquéllos, por seguir las apariencias, hiciesen y sufriesen tantos males y a mí me baste la apariencia? ¿Y qué tragedia tiene otro principio? ¿Qué es el *Atreo* de Eurípides? La apariencia. ¿Qué es el *Edipo* de Sófocles? La apariencia. ¿*Fénix*? La apariencia. ¿*Hipólito*? La apariencia. No hacer ningún caso de esto, ¿de quién os parece propio? ¿Cómo se llama a los que hacen caso de cualquier apariencia?

- Locos
- ¿Estamos nosotros haciendo acaso otra cosa?"

(Trad. P. Ortiz García).

I.IV.3.8 = Diógenes Laercio, VII, 160 = SVF I, 351, 352 y 353

"Porque el sabio era semejante a un buen actor, que, tanto si representa el papel de Tersites como el de Agamenón, actúa de uno u otro convenientemente". (Trad. C. García Gual).

I.IV.3.9 = Séneca *ad Luc.* 74, 7

"Somete a tu consideración este símil: la fortuna organiza unos juegos. En tal asamblea de competidores ella va derramando honores, riquezas, favores. De estos dones unos se han hecho pedazos entre las manos de quienes los arrebataban, otros se han repartido entre compañeros desleales, otros han sido apresados con gran perjuicio de aquellos a cuyo poder han llegado. Los hay que van a parar a manos de gente distraída, algunos se han perdido por codiciarlos demasiado y, al intentar con ansia darles alcance, se esfuman; de hecho a nadie, ni siquiera al ladrón que tuvo éxito, le dura hasta el día siguiente el gozo por su latrocinio. Por ello los más juiciosos tan pronto ven que se inicia el reparto de los regalillos huyen del teatro, pues saben que unos obsequios tan insignificantes los pagarán muy caros. Nadie arma pelea a uno que se retira, nadie sacude al que se va; es la recompensa la que motiva la pendencia". (Trad. I. Roca Meliá).

I.IV.3.10 = Séneca *ad Luc* 76, 31

"Ninguno de esos personajes que ves ataviados con púrpura es feliz, no más que aquellos actores a quienes la pieza teatral asigna los distintivos del cetro y la clámide en la representación. En presencia del público caminan engreídos sobre sus coturnos; tan pronto salen de la escena y se descalzan vuelven a su talla normal. Ninguno de esos individuos, a los que la riqueza y cargos sitúan en un nivel superior, es grande. Entonces, ¿por qué parecen grandes? Los mides unidos a su pedestal. No es tan grande un enano por más que se coloque sobre un monte; un coloso mantendrá su tamaño aunque estuviere dentro de un pozo". (Trad. I. Roca Meliá).

I.IV.3.11 = Séneca, *De prov.* II, 8

"De vez en cuando disfrutamos si un joven, de ánimo esforzado, acoge a pie firme con una lanza una fiera que se lanza sobre él, si aguanta impávido el ataque de un león; y el espectáculo es tanto más agradable cuanto más distinguido es quien actuó. No son estos espectáculos capaces de atraer la mirada de los dioses, entretenimientos pueriles como son, propios de la ligereza humana. He aquí un espectáculo digno de que un dios, entregado a su obra, lo contemple; he aquí una pareja digno de dios: un hombre valeroso enfrentado a una fortuna adversa, sobre todo si la desafió". (Trad. C. Codoñer).

I.IV.3.12 = Epícteto, *Ench.* XVII

"Acuérdate de que eres actor de una drama que habrá de ser cual el autor lo quiera: breve si lo quiere breve, largo, si lo quiere largo. Si quiere que representes a un mendigo, procura representarlo también con naturalidad; y lo mismo si un cojo, si un magistrado, si un simple particular. Lo tuyo, pues, es esto: representar bien el personaje que se te ha asignado; pero elegirlo le corresponde a otro". (Trad. J. M. García de la Mora).

I.IV.3.13 = Epícteto, *Diss.* I, 29, 41-43

"Pronto llegará un momento en que los actores crean que ellos son máscaras y coturnos y colas de vestidos. Hombre, eso lo tienes como material y supuesto. Declama algo, para que veamos si eres actor trágico o cómico. Pues lo demás lo tienen ambos en común. Por ello, si alguien le quita los coturnos y la máscara y le hace salir como una sombra, ¿se acabó el actor o sigue estando? Si tiene la voz, sigue estando". (Trad. P. Ortiz García).

I.IV.3.14 = Plutarco, *Consejos políticos* 813 e-f

"Más bien hay que imitar a los actores, que aportan a la representación su propio sentimiento, carácter y dignidad, sin dejar de prestar atención al apuntador ni tomarse más licencia en los ritmos y metros de la que les conceden los directores". (Trad. C. Alcalde Martín).

I.IV.3.15 = Marco Aurelio, *Meditaciones* IX, 39

"O bien todo acontece como para un solo cuerpo procedente de una sola fuente intelectiva, y no es preciso que la parte se queje de lo que sucede en favor del conjunto universal; o bien sólo hay átomos y ninguna otra cosa sino confusión y dispersión. ¿Por qué, pues, te turbas? Dile a tu guía interior: 'Has muerto, has sido destruido, te has convertido en bestia, interpretas un papel, formas parte de un rebaño, pastas'" (Trad. R. Bach Pellicer).

I.IV.3.16 Filón de Alejandría, *De fuga et inventione* 46 III, 120, 3 y ss.

"Conócete a ti mismo y a tus propias partes, qué es cada una de ellas y para qué ha surgido, y cómo debe actuar por naturaleza, y quién es el que mueve las marionetas y tira de los hilos, él mismo invisible de manera invisible, sea el espíritu en ti o el espíritu del Todo". (Trad. S. Mas).

I.IV.3.17 = Filón de Alejandría, *De opificio mundi* 117, I, 41, 14 y ss.

"Por ejemplo, la parte de nuestra alma separada de la rectora se escinde en siete partes: en los cinco sentidos, en la facultad de hablar y, finalmente, en la fuerza generadora. Así pues, todas estas partes, que son tiradas de las cuerdas por la parte rectora como marionetas, tan pronto están en reposo, tan pronto se mueven, cada una de ellas según las posiciones y movimientos que le atañen". (Trad. S. Mas).

J) LOS DIOSES Y LA RELIGIÓN

I) Epicúreos

1) La naturaleza de los dioses.

J.I.1.1 = Epicuro, *Máximas capitales* I

"El ser feliz e imperecedero [la divinidad] no tiene él preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeto a movimientos de indignación ni de agradecimiento. Porque todo lo semejante se da sólo en el débil". (Trad. C. García Gual).

J.I.1.2 = Epicuro, *Máximas capitales* XII

"No era posible disolver el temor ante las más importantes cuestiones sin conocer a fondo cuál es la naturaleza del todo, recelando con temor algo de lo que cuentan los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no era posible obtener placeres sin tacha". (Trad. C. García Gual).

J.I.1.3 = Epicuro, *Carta a Meneceo* 123-124

"Considera, en primer lugar, a la divinidad como un ser vivo incorruptible y feliz, como la ha suscrito la noción común de lo divino, y no le atribuyas nada extraño a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Represéntate, en cambio, referido a ella todo cuanto sea susceptible de preservar la beatitud que va unidad a la inmortalidad.

Los dioses, en efecto, existen. Porque el conocimiento que tenemos de ellos es evidente. Pero no son como los cree el vulgo. Pues no los mantiene tal cual los intuye. Y no es impío el que niega los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo. Pues las manifestaciones del vulgo sobre los dioses no son prenociones, sino falsas suposiciones. Por eso de los dioses se desprenden los mayores daños y beneficios. Habituados a sus propias virtudes en cualquier momento acogen a aquellos que les son semejantes, considerando todo lo que no es de su clase como extraño". (Trad. C. García Gual).

J.I.1.4 = Epicuro, *Carta a Heródoto* 77

"En cuanto a los fenómenos celestes, respecto al movimiento de traslación, solsticios, eclipses, orto y ocaso de los astros, y fenómenos semejantes, hay que pensar que no suceden por obra de algún ser que los distribuya, o los ordene ahora o vaya a ordenarlos, y que a la vez posea la beatitud perfecta unida a la inmortalidad. Porque ocupaciones, preocupaciones, cóleras y agradecimientos no armonizan con la beatitud, sino que se originan en la debilidad, el temor y la necesidad de socorro de los vecinos. Ni tampoco que, siendo masas de fuego concentrado, posean a la vez la beatitud para disponer a su antojo tales movimientos". (Trad. C. García Gual).

J.I.1.5 = Lucrecio, II, 646-651

"Pues es necesario que todo el Ser divino goce por sí mismo de vida eterna, en la paz más profunda, separado de nuestras cosas, retirado muy lejos; porque, exento de todo dolor, exento de peligros, fuerte en sus propios recursos, sin necesitar de nosotros, ni se deja captar por beneficios ni conoce la ira"(Trad. E. Valentí Fiol).

J.I.1.6 = Lucrecio II, 1090-1094

"Si te has penetrado bien de estas verdades, al punto la Naturaleza se te aparecerá libre, exenta de soberbios tiranos, obrando por sí sola, espontáneamente, sin participación de los dioses. Pongo por testigos a los sagrados espíritus de los dioses, que en paz inalterable pasan su plácida existencia y su vida serena. (Trad. E. Valentí Fiol).

J.I.1.7 = Lucrecio, V, 146-194

"Es igualmente increíble que las sagradas moradas de los dioses estén situadas en alguna parte del mundo. Pues la sustancia divina es muy tenue, muy lejos del alcance de nuestros sentidos, y apenas cognoscible a la mente. Y como escapa al contacto y al golpe de las manos, no debe tocar nada que sea tangible para nosotros. Pues es incapaz de tocar lo que sea en sí mismo intangible. Por tanto, también sus sedes deben ser muy distintas de las nuestras, sutiles como sus cuerpos mismos; lo cual te mostraré más tarde con abundantes razones.

Decir, por otra parte, que en interés de los hombres quisieron los dioses crear esta esplendorosa naturaleza del mundo; que por tal razón es justo alabarlo como una meritoria obra divina y creerlo eterno e inmortal (...) es, Memmio, pura locura. Pues, ¿qué provecho puede nuestra gratitud aportar a unos seres inmortales y felices para inducirlos a hacer nada en nuestro interés? O ¿qué novedad puede haberlos tentado, después de estar tranquilos tanto tiempo, a cambiar su vida anterior? (...) Además, ¿de dónde les vino a los dioses el modelo para crear el mundo y la idea misma del hombre, para saber y representarse en su ánimo lo que querían hacer? Y ¿cómo conocieron las virtudes de los cuerpos primeros, y lo que éstos eran capaces de hacer al permutar su orden, si la Naturaleza misma no les dio la idea de la creación? Pues desde la eternidad es infinito el número de átomos que, de mil maneras combatidos por choques y arrastrados por su gravedad propia, se han combinado de mil modos y probado todo lo que eran capaces de crear por la unión de unos con otros; por lo que no es extraño que acertaran también la disposición y los movimientos convenientes con que opera y se renueva el universo ahora existente". (Trad. E. Valentí Fiol).

J.I.1.8 = Cicerón, *Nat. deo.* I, 43-52 = 352 Us.

"Quien considere con qué irreflexión e incoherencia se dicen tales cosas debería venerar a Epicuro, y contarlo, precisamente, entre aquellos sobre quienes versa esta cuestión. Porque sólo él ha visto que los dioses tienen que existir, en primer lugar, por el hecho de que la propia naturaleza ha grabado su idea en el espíritu de cada uno. Y es que ¿acaso hay algún pueblo, alguna raza humana que no tenga –sin previo adoctrinamiento- una especie de 'intuición' de los dioses (lo que Epicuro llama *prólêmpsis*, esto es, una especie de representación intuitiva de algo en el espíritu, sin la que nada puede entenderse, cuestionarse o discutirse)? Hemos aprendido el sentido y la utilidad de este razonamiento gracias a aquel celestial volumen de Epicuro referente a la norma y al juicio.

Por tanto, veis claramente planteado lo que constituye el fundamento de esta cuestión. Y es que, ya que nuestra creencia no ha llegado a establecerse gracias a ningún tipo de tradición, costumbre o ley, y ya que se mantiene en esto un firme acuerdo por parte de todos, necesariamente habrá que entender que los dioses existen, puesto que tenemos de ellos un conocimiento interior, o mejor aún, innato. Por lo demás, ha de ser verdadero, por necesidad, aquello en lo que la naturaleza de todos está de acuerdo; debe reconocerse, por tanto, que los dioses existen. Ya que esto lo aseguran prácticamente todos –no sólo los filósofos, sino también los indoctos- demos, asimismo, por seguro lo de que tenemos esa 'intuición' –como dije antes- o preconcepción de los dioses (porque a las cosas nuevas se les han de poner nombres nuevos, como hizo el propio Epicuro al llamar *prólêpsis* a lo que nadie con anterioridad había denominado con esta palabra).

Tenemos, por tanto, una intuición que nos hace pensar en los dioses como si fueran apacibles e inmortales, porque esa misma naturaleza, precisamente, que nos ha proporcionado la representación de estos dioses es la que ha grabado en nuestra mente el que los tuviéramos por eternos y apacibles. Si esto es así, con acierto expuso Epicuro aquella opinión según la cual lo que es apacible y eterno no tiene preocupación alguna de por sí, ni se la causa a otros, así que no puede verse afectado ni por la ira ni por el favor, ya que todo lo que fuera así adolecería de debilidad.

Si no buscásemos otra cosa que rendir un piadoso culto a los dioses y estar libres de la superstición, se habría dicho ya lo suficiente, pues, por una parte, la naturaleza preeminente de los dioses, por el hecho de ser eterna y sumamente apacible, recibiría un piadoso culto de los hombres (porque todo aquello que es excelente obtiene la correspondiente veneración), y, por otra parte, se habría expulsado cualquier miedo hacia el poder y la ira de los dioses (porque, según se comprende, tanto la ira, como el favor, se hallan excluidos de una naturaleza apacible e inmortal, y, una vez alejadas ambas cosas, no hay miedos que puedan venirnos de los seres de allá arriba). Pero, para corroborar esta creencia, el espíritu se pregunta por la forma, por la clase de vida y por la actividad mental que desarrolla la divinidad.

Sobre su forma, al menos, nos da señales la naturaleza, por una parte, y nos instruye la razón por otra. Pues ninguno de nosotros –sea del pueblo que sea- deduce de la naturaleza otra apariencia de los dioses que no sea la humana, porque ¿qué otra forma se le aparece a uno jamás, tanto si está despierto como si está dormido? Pero, a fin de no remitirlo todo a las concepciones mas elementales, eso mismo es lo que pone de manifiesto la propia razón.

Pues, dado que parece lógico que la naturaleza más preeminente –ya por su apacibilidad, ya por su carácter imperecedero- sea también la más hermosa, ¿qué distribución de miembros, conformación de rasgos, qué figura, qué apariencia puede resultar más hermosa que la humana? Vosotros al menos, Lucilio (pues mi querido Cota tan pronto dice una cosa como otra), cuando queréis reflejar la maestría constructora propia de la divinidad, soléis describir cuán apropiado resulta todo –tanto por su utilidad, como por su belleza- en la figura humana.

Pero, si la figura humana es superior, en cuanto a su forma, a la de todos los seres dotados de espíritu, y si la divinidad, por su parte, es un ser dotado de espíritu, ésta ha de tener, ciertamente, la figura que resulta más hermosa de todas. Y, ya que se afirma que los dioses son sumamente apacibles, pero que, por otra parte, no puede haber nadie apacible sin virtud, ni la virtud puede afincarse sin la razón, ni la razón puede albergarse en parte alguna que no sea la figura humana, ha de reconocerse que los dioses son de apariencia humana.

Y, sin embargo, esta apariencia no es la de un cuerpo, sino la de 'una especie de cuerpo', ni tiene sangre, sino 'una especie de sangre'. Esto lo descubrió Epicuro con tal agudeza, y lo dijo de manera tan sutil, que no es capaz de apreciarlo cualquiera. Pero, dado que confío en vuestra inteligencia, puedo disertar con mayor brevedad de lo que la causa requiere. Epicuro –capaz no sólo de ver con su espíritu los fenómenos ocultos y profundamente escondidos, sino casi de tocarlos con la mano incluso- es, en efecto, quien nos enseña que la condición natural de los dioses es tal que, para empezar, no puede discernirse mediante la sensación, sino mediante la mente, ni gracias a un cierto carácter material o contable –como las cosas que él llama *sterémnia*, a causa de su consistencia-, sino gracias a unas imágenes que son perceptibles en virtud de su similitud y su tránsito; y él es quien enseña que, cuando una aparición ilimitada de imágenes sumamente similares surge a partir de los innumerables corpúsculos indivisibles y afluye hacia los dioses, nuestra mente –dirigida con resolución y con sumo placer hacia tales imágenes- consigue entender lo que es una naturaleza apacible y eterna.

Muy grande es, por cierto, la importancia de la infinitud, y muy digna de contemplarse de manera prolongada y concienzuda. Ha de entenderse, necesariamente, que la naturaleza se comporta en ella de tal manera que cada cosa tiene su exacto correlato; es lo que Epicuro llama *isonomía*, esto es, equilibrio retributivo. De esta isonomía surge, por tanto, aquello de que, a tal cantidad de mortales, no menor cantidad de inmortales, y lo de que, si los factores de destrucción son innumerables, también los de conservación deben ser infinitos.

Y soléis preguntarnos, Balbo, cómo es la vida de los dioses y cómo pasan éstos su existencia.

Esta claro que no puede imaginarse nada más apacible, ni más abundante en todo tipo de bienes, que una vida como ésa. Y es que la divinidad no hace nada, no se halla inmersa en ocupación alguna, no se esfuerza en trabajo alguno, se complace en su propia sabiduría y virtud, y tiene la seguridad de que siempre disfrutará de placeres sumamente intensos y, además, eternos.

Con propiedad podemos llamar 'apacible' a este dios, y al vuestro, sin embargo, 'apuradísimo'. Porque, si el mundo es propiamente un dios [como sostienen los estoicos], ¿cabe algo menos reposado que girar entorno al eje del cielo, a velocidad admirable, sin que medie un sólo instante de pausa? Por lo demás, nada puede ser apacible si no se encuentra en reposo. Ahora bien, si resulta que en el propio mundo reside un dios que dirige, gobierna y preserva el curso de los astros, así como los cambios de estación, la alternancia y sucesión de los fenómenos, un dios que, mediante la contemplación de tierras y

mares, protege los bienes y la vida de los hombres, ése sí que se halla inmerso en molestas y trabajosas ocupaciones". (Trad. A. Escobar).

2) El conocimiento de los dioses.

J.I.2.1 = Epicuro, *Máximas capitales* I

"El ser feliz e imperecedero ni tiene él preocupaciones ni las procura a otro, de forma que no está sujeto a movimientos de indignación ni de agradecimiento. Porque todo lo semejante se da sólo en el débil.

[En otros lugares dice que los dioses son cognoscibles por la razón, presentándose los unos individualmente, otros en su semejanza formal, a partir de la continua afluencia de imágenes que constituyen el mismo objeto, en forma humana]". (Trad. C. García Gual).

J.I.2.2 = Lucrecio V, 146-154

"Es igualmente increíble que las sagradas moradas de los dioses estén situadas en alguna parte del mundo. Pues la sustancia divina es muy tenue, muy lejos del alcance de nuestros sentidos, y apenas cognoscible por la mente. Y como escapa al contacto y al golpe de las manos, no debe tocar nada que sea tangible para nosotros. Pues es incapaz de tocar lo que sea en sí mismo intangible. Por tanto, también sus sedes deben ser muy distintas de las nuestras, sutiles como sus cuerpos mismos". (Trad. E. Valentí Fiol).

3) Los dioses no son de temer. Efectos perniciosos de la religión.

J.I.3.1 = Lucrecio V, 1169-1187

"En efecto, ya en aquella época los mortales veían en su imaginación, aun estando despiertos, egregias figuras de dioses, dotadas, sobre todo en sueños, de un cuerpo gigantesco. A estas figuras les atribuían sentimiento, pues parecían mover sus miembros y pronunciar palabras altivas, adecuadas a su hermoso semblante y fuerzas desmedidas. Y les suponían una vida eterna, porque sin interrupción se sucedían las visiones, cuya figura subsistía siempre la misma; y, sobre todo, porque, dotados de fuerzas tan grandes, no los creían fácilmente domeñables por ningún otro poder. Por esto los creían muy superiores en dicha a los demás, porque el temor de la muerte no turbaba a ninguno de ellos, y también porque en sueños les veían hacer muchos prodigios sin que les costara fatiga alguna. Por otra parte, observaban el sistema del cielo y su orden preciso y la sucesión de las varias estaciones del año, sin poder averiguar por qué causas se hacía. Así, no tenían otro recurso que remitirlo todo a la acción de los dioses y hacer que todo girara a una señal suya". (Trad. E. Valentí Fiol).

J.I.3.2 = Lucrecio V, 1220-1240

"Además, ¿a quién no contrae el corazón el temor de los dioses? ¿A quién no se le hielan de pavor los miembros cuando retiembla la tierra abrasada por el horrible golpe del rayo, y sordos bramidos recorren el vasto cielo? ¿No se estremecen pueblos y gentes? Los soberbios reyes, ¿no sienten sus miembros encogerse de terror religioso al pensar que ha llegado quizá el momento temible de expiar sus actos criminales, sus palabras insolentes? Y cuando la suprema violencia del furioso viento barre en la llanura del mar al almirante de una flota, junto con sus bravas legiones y elefantes ¿no acude con votos, pávido, a los dioses, no implora la paz de los vientos y brisas favorables? En vano; pues muchas veces, arrastrado por violento torbellino, no le salvan sus plegarias de encontrar la muerte en los escollos. Tan cierto es que algún poder oculto aplasta los humanos destinos y parece complacerse en pisotear con ludibrio los bellos fasces y las crueles segures. Finalmente, cuando bajo los pies la tierra entera retiembla y las ciudades, sacudidas, caen o amenazan desplomarse, ¿qué hay de extraño en que el humano linaje se tenga en poco y reconozca la gran potencia y asombroso poder de los dioses, capaces de gobernar el universo"?. (Trad. E. Valentí Fiol).

J.I.3.3 = Oxyrhynchus Papyrus 215, 1.4-24

"... y no, por Zeus, cuando uno u otro, en lugar de aquello, habla como sigue: 'Temo a todos los dioses que venero y deseo ofrecerles sacrificios y ofrendas'. Pues aunque quizá alguien así pueda ser más ingenioso que otros individuos, no por ello hay, sin embargo, un fundamento seguro para la piedad. Pero tú, amigo mío, considera como un asunto que concierne a la suprema felicidad el haber aprehendido apropiadamente las cosas más excelentes que, entre lo que existe, podemos pensar; maravíllate de tu comprensión de ellas y reveréncialas sin temor". (Trad. S. Mas).

J.I.3.4 = Cicerón, *Nat. deor.* I, 54

Habla Veleyo, representante del epicureismo: "No echaríais en falta la actuación de tal divinidad, ciertamente, si fuerais capaces de ver cuán inmensa e ilimitada es la magnitud del espacio en todas direcciones. Cuando el espíritu se proyecta y se extiende sobre ésta, pese a peregrinar a todo lo largo y ancho, no logra divisar una remota orilla sobre la que poder detenerse. Por tanto, es en esa inmensidad de latitudes, longitudes y profundidades donde revolotea la masa infinita de los innumerables átomos, los cuales, pese a interponerse al vacío, se unen sin embargo entre sí, y, asiéndose los unos a los otros, se van amalgamando. De ahí es de donde proceden las formas y las figuras de los seres, aquellos que, según pensáis vosotros, no puede ser creados sin fuelles y yunques. Así es como colocasteis sobre nuestra cerviz a un dueño imperecedero, al que pudiéramos temer día y noche, porque ¿quien no teme a un dios que todo lo ve de antemano, que todo lo medita y controla, y que, lleno de curiosidad y de ocupaciones, piensa que todo le incumbe?". (Trad. A. Escobar).

J.I.3.5 = Cicerón, *Nat. deor.* I, 86

Cota critica la teología epicúrea: "Y es que resulta dudoso si [Epicuro] dice que existe algo apacible e inmortal, o que, caso de existir algo, tendría que ser así. No se dan cuenta de que él habló ahí de una manera ambigua, mientras que, en otros muchos lugares, tanto él como Metrodoro hablan tan abiertamente como tú lo hiciste poco antes. Él piensa, en realidad, que los dioses existen, y no he visto a nadie que temiera más que él aquello que, según decía, no había que temer: a la muerte –digo- y a los dioses. El proclama que las mentes de todos los mortales se hallan aterradas a causa de estas dos cosas..., por las que los hombres corrientes no se conmueven tan poderosamente. Son muchos miles los que cometen sus latrocinios pese a la amenaza de pena de muerte, otros saquean todos los templetes que pueden; imagino que a los primeros les aterra el temor a la muerte, y a éstos el provocado por la religión...". (Trad. A. Escobar).

4) Las acusaciones de ateísmo.

J.I.4.1 = Cicerón, *Nat. deor.* I, 85

"¿Por qué dudas en negar la existencia de los dioses? No te atreves, y lo haces sabiamente, desde luego, aunque a este respecto no tienes miedo del pueblo, sino de los propios dioses. Yo conozco epicúreos que veneran toda clase de efigies. Veo, sin embargo, que, al parecer de algunos, Epicuro conservó de palabra a los dioses, para no incurrir en ofensa a los atenienses, pero que los eliminó de hecho. Así, creo que la primera de aquellas sentencias suyas, elegidas y breves, que llamáis *kýriai dóxai* es la siguiente: 'Lo que es apacible y inmortal no tiene obligaciones, ni se las suscita a nadie'". (Trad. A. Escobar).

J.I.4.2 = Cicerón, *Nat. deo.* I, 123

"Porque ¿qué devoción puede haber, si los dioses no se cuidan de las cosas humanas?, ¿qué naturaleza provista de espíritu puede haber, por otra parte, que no se cuide de nada? Por tanto, no ha de extrañarnos que sea más verdadero aquello que Posidonio, íntimo amigo de todos nosotros, sostuvo en el quinto de sus libros referentes a la naturaleza de los dioses: que, al parecer, los dioses no existen para Epicuro, y que, lo que éste dijo acerca de los dioses inmortales, lo dijo al objeto de conjurar las críticas. Y es que no pudo ser tan inconsciente como para representar a la divinidad similar a un hombrecillo, de trazos sólo superficiales, sin consistencia sólida, provisto de todos los miembros humanos, pero que no se sirve ni siquiera mínimamente de ellos, a alguien diminuto y diáfano, que nada reparte y que a nadie

hace favor alguno, que no se cuida absolutamente de nada y que no hace nada. Para empezar, una naturaleza así no puede existir, y, viéndolo Epicuro, suprime de hecho a los dioses, aunque en su discurso los mantenga". (Trad. A. Escobar).

J.I.4.3 = Cicerón, *Nat. deor.* I, 115-117

" 'Mas Epicuro también escribió libros sobre la devoción y sobre la piedad hacia los dioses'. Mas ¡cómo habla en esos libros! De una manera que podrías decir que estás oyendo a Tiberio Coruncíano o a Publio Escévola, pontífices máximos, y no a quien eliminó, desde sus cimientos, toda creencia religiosa, tras derribar –no con sus manos como Jerjes, sino con sus razonamientos- los templos y los altares de los dioses inmortales. Porque ¿qué razón hay para que digas que los hombres deben rendir culto a los dioses, si resulta que los dioses, no es ya que no rindan culto a los hombres, sino que ni se preocupan por nada, ni hacen nada en absoluto?

'Mas la suya es una naturaleza eximia y eminente, de manera que ella misma de por sí debería incitar al sabio a que le rinda culto'. ¿Acaso puede haber algo eximio en una naturaleza que, contentándose con su propio placer, ni ha hecho, ni hace, ni hará nunca nada? ¿Qué piedad se le debe, además, a aquel de quien nada has recibido? ¿Qué se le puede deber, en absoluto, a quien no ha prestado servicio alguno? Porque la piedad consiste en ser justos en relación con los dioses... ¿qué vínculo de carácter jurídico podemos tener con ellos, si resulta que el hombre no tiene nada en común con la divinidad? Por otra parte, la devoción consiste en saber rendir culto a los dioses; no entiendo por qué razón se les ha de rendir culto, cuando ni se ha recibido, ni se espera recibir bien alguno procedente de ellos.

Por lo demás, ¿qué razón tenemos para venerar a los dioses, como si admirásemos una naturaleza en la que no vemos que haya nada destacado?

Además, resulta fácil liberar de la superstición –cosa de la que soléis gloriaros- cuando se ha privado de todo poder a los dioses... Salvo que estimes, por casualidad, que pudieran ser supersticiosos Diágoras o Teodoro, quienes negaban absolutamente la existencia de los dioses. Yo estimo que ni siquiera Protágoras pudo serlo, para quien ni una cosa ni otra llegó a estar clara: ni que los dioses existen, ni que no. Y es que las opiniones de todos éstos no sólo excluyen la superstición, sobre la que se asienta el temor infundado hacia los dioses, sino incluso la religión, que consiste en rendirles un culto piadoso". (Trad. A. Escobar).

J.I.4.4 = Cicerón, *Nat. deor.* III, 3

"Porque, según me parece, vuestro Epicuro no lucha muy esforzadamente respecto a aquello que se refiere a los dioses inmortales; lo único que ocurre es que no se atreve a negar la existencia de los dioses, para no tener que afrontar ningún tipo de crítica o de acusación. En realidad, cuando sostiene que los dioses no hacen nada, que no se preocupan de nada y que están dotados de miembros humanos pero no hacen uso alguno de ellos, lo que parece es que está jugando, y que ha considerado suficiente el afirmar la existencia de una especie de naturaleza apacible y eterna". (Trad. A. Escobar).

II) Teología estoica

1) Naturaleza y características de los dioses.

J.II.1.1 = Estobeo, *Ecl.* I, 25, 3-27,4 = SVF I, 537; Cleantes, "Himno a Zeus"

¡Gloriosísimo entre los inmortales, multinominado, siempre omnipotente,
oh Zeus, rector de la naturaleza, que con la ley todo lo gobiernas,
salve! Pues a todos los mortales les es lícito saludarte.
De tu progenie son, ya que una imitación del eco les ha tocado en suerte
a ellos solos entre los animales que sobre la tierra viven y se arrastran.
A ti he de elevar, pues, himnos y tu poder celebraré siempre.
A ti todo este universo que en torno a la tierra gira

te obedece por donde lo guíes y él, gustoso, por ti es gobernado.
Cual instrumento entre las manos invencibles tienes
el rayo de dos filos, encendido, siempre viviente,
pues bajo tu golpe las obras todas de la naturaleza [se realizan].
Con él diriges la Razón común, que a través de todas las cosas
discurre, uniéndose a las grandes y pequeñas luminarias.
Con él llegaste a dominar, como excelso rey, todas las cosas,
y sin ti, oh genio, ninguna sobre la tierra se realiza,
ni en la divina esfera del éter ni el mar,
salvo las que los malos con sus propias demencias perpetran.
Mas tú sabes también moderar lo excesivo,
y ordenar lo desordenado, y las cosas no gratas son gratas para ti.
Todas las has armonizado así en una sola: las buenas y las malas,
de tal modo que de todas hay una única Razón, siempre existente,
de la cual huyen los mortales perversos,
los desdichados que, tratando siempre de alcanzar el bien,
no avizoran la ley universal de Dios ni la escuchan,
ya que, si la obedecieran, con el entendimiento lograrían una vida feliz.
Ellos en cambio, insensatos, tienen cada uno una desgracia,
unos teniendo contenciosa solicitud por la fama;
otros, volviéndose, sin dignidad alguna, hacia el lucro;
otros, hacia el desenfreno y las hedónicas actividades del cuerpo,
[y aunque encuentran desgracias], llevados ya a una, ya a otra,
esforzándose mucho para que les suceda lo contrario.
Pero tú, Zeus, dispensador de todos los dones, el de las negras nubes, señor del rayo,
saca a los hombres de la triste inexperiencia
y, ahuyentándola del alma, padre, otórgales alcanzar
la razón en que te fundas para regir todas las cosas con justicia,
de modo que, así honrados, te tributemos a nuestra vez honores,
cantando perpetuamente himnos a tus obras, como corresponde
al mortal, pues no hay mayor ofrenda para los hombres
o los dioses que celebrar siempre, como es justo, la ley universal”
(Trad. A. J. Cappelletti).

J.II.1.2 = Diógenes Laercio VII, 147 = SVF II, 1021

“La divinidad es un ser vivo, inmortal, razonable, perfecto e inteligente en su felicidad, incapaz de aceptar nada malo, providente del universo y de los seres del universo. No obstante, no tiene forma humana. Es, por otro lado, el demiurgo de todas las cosas, y como el padre de todas las criaturas, en general, y en particular lo que penetra en todo, es llamado con muchos nombres según varios poderes. Le llaman, pues, *Día*, por estar mediando [*di'hón*] en todo, lo denominan *Zéna* en cuanto que es el causante del vivir [*zên*] y está extendido por toda la vida. Es denominado Atenea por la extensión de su dirección hasta el éter [*Athenâ-aithéra*] y Hera por el aire [*Hera-aéra*], y Hefesto por su relación con el fuego artífice, y Posidón en relación con lo líquido, y Demeter en relación con la tierra. Y también es denominado con otros nombres en virtud de alguna otra propiedad suya.

En cuanto a la sustancia de Dios, Zenón dice que es el universo entero y el cielo, y de igual modo lo dicen Crisipo en el primer libro de *Sobre los dioses* y Posidonio en su primer libro *Sobre los dioses*. Luego Antípatro en el libro séptimo de *Sobre el universo* dice que su esencia es aérea. Pero Boeto en su *Sobre la naturaleza* afirma que la esencia de la divinidad es la esfera de los astros fijos”. (Trad. C. García Gual).

J.II.1.3 = Cicerón, *Nat. deor.* I, 39-41 = SVF II, 1077 y III, 34

“Pues bien, Crispo –a quien se tiene por el más versado intérprete de las ensoñaciones estoicas- congrega una gran turba de dioses ignotos, tan ignotos que ni siquiera mediante suposiciones podemos darles forma, por mucho que nuestra mente parezca capaz de pintar cuanto se le antoje, gracias a la

imaginación. Porque afirma que la fuerza divina está depositada en la razón, así como en el espíritu y en la mente de la naturaleza universal; y dice que el propio mundo es un dios, al igual que el espíritu que se difunde a través del universo; como es un dios el elemento rector de este mismo espíritu, que se halla en la mente y en la razón, y el mundo de la naturaleza, común, universal y que lo abarca todo; como lo es la sombra del propio destino, y como lo es la necesidad de aquello que va a pasar; también el fuego, y lo que antes llamé 'eter', así como aquellas cosas que por naturaleza se transforman y se propagan, como, por ejemplo, el agua, la tierra y el aire; lo son el sol, la luna, los astros y el universo de seres en el que todo se alberga, e incluso lo son aquellos hombres que consiguieron la inmortalidad.

El mismo Crisipo sostiene que el éter es aquel al que los hombres llaman 'Júpiter', que el aire que se propaga a través de los mares es 'Neptuno', y que a la tierra se le dice 'Ceres', y con un razonamiento similar va recorriendo los apelativos de los restantes dioses. Y dice también que Júpiter encarna el poder de la ley perpetua y eterna, la cual es, por así decirlo, nuestra guía en la vida y nuestra maestra en los deberes; y a la necesidad propia del destino la llama también imperecedera verdad de los acontecimientos futuros. Ninguna de estas cosas hace pensar, por su condición, que albergue en sí un poder divino.

Esto es, al menos, lo que hay en el primero de sus libros referentes a la naturaleza de los dioses. Pero es que en el segundo pretende conciliar los relatos míticos de Orfeo, Museo, Hesiodo y Homero con aquello que él mismo había dicho acerca de los dioses en su primer libro, de manera que pareciese que hasta los poetas más antiguos –que ni siquiera barruntaron este tipo de cosas- fueron estoicos. Diógenes de Babilonia, secundándole, en el libro que se titula *Sobre Minerva* desvincula del mito el parto de Júpiter y el nacimiento de la virgen, al interpretarlos según la fisiología". (Trad. A. Escobar).

J.II.1.4 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 16 = SVF II, 1012

"Desde luego, Crisipo es de un agudísimo talento, pero las cosas que dice parece haberlas aprendido de la propia naturaleza, en vez de haberlas descubierto por sí mismo. Dice: 'Porque, si hay algo en el mundo de la naturaleza que la mente del hombre, que la razón, la fuerza y la capacidad humanas no son capaces de crear, lo que crea eso es, a buen seguro, mejor que el hombre; y resulta que los fenómenos celestes, así como todos aquello cuyo orden es imperecedero, no puede realizarlos el hombre; por tanto, aquello gracias a lo cual éstos se realizan es mejor que el hombre; pero ¿cómo podrías llamarlo de manera más adecuada que 'dios'? Efectivamente, ¿qué puede haber en el mundo de la naturaleza mejor que el hombre, si los dioses no existen? Y es que sólo en el hombre reside la razón, y nada puede haber más eminente que ella. Por lo demás, sería de una arrogancia sin sentido la existencia de un hombre capaz de pensar que no hay nada en todo el mundo mejor que él; luego hay algo mejor. Por tanto, existe ciertamente la divinidad'". (Trad. A. Escobar).

J.II.1.5 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 22 = SVF I, 111, 112, 113 y 114

"Y el mismo Zenón habla de este modo: 'En nada que carezca de sensación puede haber parte alguna dotada de sensación; por lo demás, hay partes del mundo dotadas de sensación; por tanto, no carece de sensación el mundo'. El mismo prosigue y estrecha aún más su cerco, diciendo: 'Nada que no participe de espíritu y de razón puede generar de sí mismo un ser con espíritu y poseedor de razón; por lo demás, el mundo genera seres dotados de espíritu y poseedores de razón; por tanto, el mundo tiene espíritu y es poseedor de razón'. Y mediante una comparación, como solía hacerlo a menudo, también planteó su razonamiento de este modo: 'Si de un olivo nacieran entonadas flautas canoras, ¿acaso pondrías en duda que se alberga en el olivo algún tipo de saber sobre el arte de tocar la flauta? Y bien, si los plátanos diesen pequeñas liras de ritmo sonoro..., está claro que tú mismo estimarías que se alberga el arte de la música en los plátanos. Por tanto, ¿cómo no va a juzgarse que el mundo está dotado de espíritu y sabiduría, siendo que engendra seres dotados de espíritu y sabiduría'"?. (Trad. A. Escobar).

J.II.1.6 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 76

"Por tanto, o bien ha de negarse, para empezar, la existencia de los dioses –como la niegan, en cierto sentido, Demócrito al introducir sus representaciones y Epicuro sus imágenes-, o, quienes conceden que los dioses existen, han de reconocer que éstos hacen algo y que ese algo es de carácter ilustre. Por lo demás, no hay nada más ilustre que el gobierno del mundo; por tanto, es gobernado mediante la

deliberación de los dioses. Pues, si fuera de otro modo, sería necesario, ciertamente, que existiera algo mejor que la divinidad, y dotado de mayor fuerza". (Trad. A. Escobar).

J.II.1.7 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 99

"¡Qué tipos, por cierto, y qué variados los de las bestias, ya sean mansas o salvajes! ¡Qué vuelo y qué canto de pájaros! ¡Qué dehesas de ganado! ¡Qué vida la de los seres silvestres! ¿Qué puedo ya decir sobre el linaje de los hombres, quienes, creados casi para cultivar la tierra, no toleran que ésta se embrutezca por la crueldad de las bestias, ni que resulte devastada a causa de la aspereza de los vástagos, y gracias a cuyo trabajo las campiñas, las islas y los litorales brillan tachonados de casas y ciudades? Si pudiéramos ver estas cosas con los ojos como las vemos con el espíritu, nadie pondría en duda, al observar la tierra en su conjunto, la existencia de una razón divina". (Trad. A. Escobar).

J.II.1.8 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 115

"¿Acaso puede parecerle a alguien –que esté en su sano juicio- que toda esta disposición astral y este ornato tan grandioso del cielo han podido producirse a partir de unos cuerpos que corren de acá para allá, por casualidad y porque sí? ¿Pudo, en realidad, alguna otra naturaleza, privada de mente y de razón, producir unas cosas como ésas, que no sólo precisaron de razón para llegar a darse, sino que no pueden entenderse cómo son, salvo si se posee razón en grado sumo? (Trad. A. Escobar).

J.II.1.9 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 128

"¿Qué decir de cuán gran razón se manifiesta en las bestias, con vistas a la perpetua conservación de su especie? Pues, para empezar, unas son machos y otras hembras, cosa que la naturaleza ingenió en pro de la perpetuación. Además, hay partes en su cuerpo que son sumamente aptas parra procrear y para concebir, y son admirables en macho y hembra los deseos que tienen de acoplar sus cuerpos. Cuando la semilla, por su parte, se asienta en su lugar, absorbe prácticamente toda la comida hacia sí y, una vez rodeada de ella, da forma al animal. Cuando éste cae, desprendiéndose del útero –en el caso de los seres vivos que se alimentan de leche-, toda la comida de las madres prácticamente comienza a convertirse en leche, y los seres recién nacidos, sin maestro, bajo la guía de la naturaleza, buscan las mamas y se sacian gracias a su abundante contenido. Pues bien, para que entendamos que ninguna de estas cosas es fortuita y que todas ellas son obra de una naturaleza proveedora y diestra, se les ha dado a las que procrean múltiples fetos –como es el caso de las cerdas o de las perras- multitud de mamas, mientras que tienen una pequeña cantidad de ellas las bestias con pocas crías". (Trad. A. Escobar).

J.II.1.10 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 133 = SVF II, 1131

"Pero por si alguien se pregunta en beneficio de quién se produjo la realización de cosas tan grandiosas... ¿En beneficio de los árboles y de las hierbas, que, pese a carecer de sensación, reciben su sustento de la naturaleza? Mas esto es, desde luego, absurdo. ¿En el de las bestias? No es más probable, en absoluto, que los dioses se hayan fatigado en beneficio tan sólo de unas bestias mudas y que nada entienden. Por tanto –dirá uno-, ¿en beneficio de quiénes se creó el mundo? Está claro que en beneficio de aquellos seres vivos que se sirven de la razón, y éstos son los dioses y los hombres. Ciertamente, no hay nada mejor que éstos, porque es la razón la que está al frente de todos ellos. Resulta así digno de creerse que el mundo, al igual que cuanto hay en él, fue hecho en beneficio de los dioses y de los hombres.

Y se entenderá más fácilmente que los dioses inmortales han sido previsores para con los hombres, si se examina la estructura del hombre en su totalidad y la perfecta figura que ofrece el conjunto de la naturaleza humana". (Trad. A. Escobar).

J.II.1.11 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 154 = SVF II, 1131

"Y es que el mundo es como una casa común de dioses y hombres, como la ciudad de unos y otros, pues ellos son los únicos que, sirviéndose de la razón, viven con arreglo a un derecho y a una ley". (Trad. A. Escobar).

2) La pronoia divina.

J.II.2.1 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 58 = SVF I, 171 y 172

"Pero también es Zenón quien dice que la naturaleza del propio mundo –el cual todo lo ciñe y contiene mediante su abrazo- no sólo es artesana, sino toda una artista, buena consejera y proveedora de toda clase de servicios y ventajas. Pues bien, así como cada una de las demás naturalezas se cría, se desarrolla y se preserva de acuerdo con sus propias semillas, así la naturaleza del mundo realiza, en virtud de su propia voluntad, todos sus movimientos, al igual que sus iniciativas y apetitos –a los que los griegos llaman *hormaí*-, y el mundo desarrolla su actividad con arreglo a esto, al igual que hacemos nosotros mismos, que nos movemos de acuerdo con nuestro espíritu y de acuerdo con nuestra facultad sensitiva. Por tanto, siendo así la mente del mundo, y pudiendo llamarse de manera correcta, por esta causa, 'prudencia' o 'providencia' (porque en griego se le dice *prónoia*), esta se encarga, esencialmente, de proveer, ocupándose sobre todo de los siguiente: primero, de que el mundo sea lo más apto posible para permanecer; después, de que no carezca de cosa alguna; pero, sobre todo, de que sea eximia su hermosura y haya toda clase de ornato en él". (Trad. A. Escobar).

J.II.2.2 = Filón de Alejandría, *De prov.* II, 74 = SVF II, 1150

"Sin embargo, el número de los planetas beneficia al Universo, aunque es tarea de los hombres dedicados a la indagación distinguir la utilidad de cada uno. Pero es conocida, no sólo por la razón, sino también por los sentidos, pues así mueve la Providencia, la cual, como dicen Crisipo y Cleantes, nada descuida de lo pertinente para una más segura y provechosa administración. Porque, si fuera posible administrar mejor los asuntos del mundo, hubiera adoptado una disposición de ese modo, pues nada podría acontecer para obstaculizar la divinidad". (Trad. F. J. Campos Daroca y M. Nava Contreras).

3) Consideraciones críticas sobre la teología estoica.

J.II.3.1 = Plutarco, *De Stoic. repug.* 1050 c-d = SVF II, 937b

"Por otro lado, ellos mismos [los estoicos] ponen el grito en el cielo sin cesar contra Epicuro, porque piensan que éste, al suprimir la Providencia divina, subvierte la prenoción de los dioses. En efecto, Dios es preconcebido y pensado –dicen- no sólo como un ser inmortal y dichoso, sino también como un ser benévolo con la humanidad, vigilante y benéfico. Y eso es cierto. Pero, si los que no admiten la Providencia suprimen la prenoción de Dios, ¿qué hacen los que sostienen que los dioses son providentes con nosotros pero no nos benefician ni son dispensadores de bienes sino de cosas indiferentes, pues no nos conceden virtud, sino que nos procuran riqueza y salud y progenie de hijos y cosas así, no siendo ninguna de estas cosas beneficiosa ni ventajosa ni elegible ni conveniente? ¿O es que, mientras que aquéllos suprimen las nociones sobre los dioses, éstos además las ultrajan y ridiculizan, cuando dicen que hay un dios Proveedor de frutos, un dios Protector de los nacimientos, un dios Sanador y un dios Oracular, pero no es un bien la salud ni el nacimiento ni la abundancia de frutos, sino cosas indiferentes e inútiles para quienes las aceptan?

Pues bien, el tercer aspecto que configura la noción de los dioses es que en nada son tan diferentes los dioses de los hombres cuanto los son en felicidad y en virtud. Pero, según Crisipo, ni siquiera esta ventaja les queda: Zeus, en efecto, no es superior a Dión en virtud y Zeus y Dión reciben beneficios por igual el uno del otro –porque son sabios- cuando el uno se encuentra causalmente con un movimiento del otro. Pues ése y no otro es el bien que reciben tanto los hombres de parte de los dioses como los dioses de parte de los hombres una vez que se han vuelto sabios. Y al no quedar a la zaga en virtud, afirman que el hombre en ningún modo es inferior en felicidad, sino que igual de dichoso que Zeus Salvador es el infortunado que por enfermedades o mutilaciones del cuerpo se quita la vida –en caso de que sea sabio-.

Ahora bien, ni a los antípodas se les oculta que la Naturaleza Universal y la Razón Universal de la Naturaleza es Destino y Providencia de Zeus. En efecto, estas palabras han sido repetidas por los estoicos hasta la extenuación en todas partes y Crisipo afirma que Homero ha dicho correctamente *se cumplía la voluntad de Zeus* [*Il.* I, 5], puesto que se refería al Destino y a la Naturaleza del conjunto del universo que gobierna todas las cosas. ¿Cómo, entonces, no es cómplice Dios de ninguna infamia, pero,

al mismo tiempo, no es aceptable que ni siquiera la cosa más insignificante sucede de otro modo que de acuerdo con la Naturaleza Universal y la Razón que habita en ella?". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

J.II.3.2 = Plutarco, *De comm. not.* 1075 e-1076 c = SVF II, 1126

"Ahora bien, este sabio no existe ni ha existido nunca en ningún lugar de la tierra, sino que son innumerables los millares de hombres que viven en la más absoluta infelicidad bajo el régimen y autoridad política de Zeus, que preside el mejor sistema de gobierno. No obstante, ¿qué sería más contrario a la noción común sino el hecho de que Zeus gobierne de la mejor manera posible, pero nosotros nos hallemos en la mayor infelicidad posible? Y si al menos –cosa que ni siquiera es lícito decir- no quisiera ser Salvador ni Bondadoso ni Protector, sino lo contrario de estos bellos epítetos, ningún mal sería posible añadir a los que existen ni en cantidad ni en magnitud, como esos estoicos dicen, ya que todos los hombres viven en la cima de la miseria y la perversidad y ni el vicio admite aumento ni exceso la infelicidad". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

J.II.3.3 = Plutarco, *Stoic. repug.* 1051 e-1052b = SVF II, 1049a y 1115

"A quienes suprimen la Providencia y muy especialmente a Epicuro los combate Crisipo recurriendo a las nociones que tenemos sobre los dioses, puesto que los concebimos como benefactores y benévolos con la humanidad. Como estas cuestiones han sido tratadas por ellos en muchos de sus escritos y discursos, no sería necesario en absoluto aportar citas. Con todo, es verosímil que no todo el mundo tenga una prenoción de los dioses como seres benignos: mira en efecto qué piensan de los dioses los judíos y los sirios, mira de cuánta superstición están repletas las obras de los poetas. Sin embargo, nadie, por decirlo en una palabra, concibe a Dios como un ser sometido a generación y destrucción. Si pasamos por alto a todos los demás estoicos, en *Sobre los dioses* Antípatro de Tarso escribe literalmente lo siguiente: 'Antes de acometer el argumento en su totalidad, consideremos brevemente la clara aprehensión que tenemos sobre los dioses. Pues bien, concebimos a Dios como un ser vivo dichoso, imperecedero y bienhechor de la humanidad'. Luego, mientras explica cada uno de estos atributos, dice así: 'Además, todo el mundo los considera imperecederos'. Entonces, según Antípatro, en ese 'todo el mundo' no entra en modo alguno Crisipo, puesto que piensa que ninguno de los dioses es imperecedero salvo el fuego, sino que todos en igual medida han sido generados y serán destruidos. Estas opiniones él las defiende, por así decir, en todas partes, pero citaré una frase extraída del libro tercero de *Sobre los dioses*: 'Así pues, de acuerdo con un principio racional diferente en cada caso, de unos dioses se dice que están sometidos a generación y destrucción, de otros en cambio que son ingénitos. Y concierne más bien a la doctrina física subrayar esta diferencia desde el principio. En efecto, el sol, la luna y los demás dioses que tienen un principio racional análogo, son generados, mientras que Zeus es sempiterno'. Y de nuevo, más adelante: 'Lo mismo se dirá tanto de los restantes dioses como de Zeus en lo tocante a su extinción y generación; pues aquéllos son perecederos, pero las partes de éste son imperecederas'.

Quiero además comparar estas palabras con unas pocas afirmaciones hechas por Antípatro: 'Cuantos despojan a los dioses de su condición de bienhechores, asaltan parcialmente la prenoción que tenemos de aquéllos en la misma proporción que los que piensan que ellos participan de generación y destrucción'. Así pues, si el que considera perecederos a los dioses es absurdo en igual medida que quien piensa que no son providentes ni benévolos con la humanidad, Crisipo se ha equivocado en igual medida que Epicuro, ya que el uno suprime de los dioses su condición de bienhechores, el otro su naturaleza imperecedera". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

III) El problema del mal

1) Epicúreos: las imperfecciones del mundo.

J.III.1.1 = Lucrecio V, 195-234

"Que aunque ignorara lo que son los principios de las cosas, osaría sin embargo afirmar, por el simple estudio de los fenómenos celestes y la consideración de muchos otros hechos, que la Naturaleza no ha

sido creada en nuestro interés por obra divina; tan grandes son sus males. En primer lugar, de todo lo que el cielo cubre con su inmenso vuelo, la mitad más codiciable está ocupada por montes y selvas llenas de fieras, por peñascos y vastas lagunas, y el mar, que mantiene ampliamente apartadas las riberas de las tierras. Dos tercios casi, además, son arrebatados a los mortales por el tórrido calor y la incesante caída de hielo. Lo que resta de tierra cultivable, la Naturaleza por sí misma lo cubriría de espinos, si no se lo disputara el esfuerzo del hombre, al que la necesidad de vivir ha habituado a gemir sobre el robusto arado y a hender la tierra apretando la reja. Si no revolviéramos con el arado los profundos terrones, si no mulléramos el suelo para provocar la eclosión de los gérmenes, por su sola virtud no podrían éstos surgir a las límpidas auras; a pesar de lo cual, muchas veces estos frutos, ganados con tanta fatiga, cuando ya en los campos se cubren de hojas y florecen todos, o los abrasa con su ardor excesivo el sol desde el éter, o los destruyen repentinos chubascos y heladas escarchas, o los arrancan los soplos del viento en devastador torbellino. Además, la terrible raza de las fieras, enemigas del hombre, ¿por qué la Naturaleza la nutre y aumenta por mares y tierras? ¿Por qué las estaciones del año traen enfermedades? ¿Por qué merodea la muerte prematura? Y el niño, como un marinero arrojado por las crueles olas, yace desnudo en el suelo, sin habla, carente de toda ayuda para la vida, una vez la Naturaleza, con grandes esfuerzos, lo ha hecho salir desde el seno materno a las riberas que baña la luz; y llena el espacio con lúgubres vagidos, como es justo, siendo tantos los males por que ha de pasar en la vida. En cambio, las diversas especies de bestias, domésticas y salvajes, pueden pasar sin sonajas, y no necesitan oír los blandos cuchicheos de una tierna nodriza, ni requieren cambiar de vestido según el estado del tiempo, ni echan de menos armas ni altas murallas para proteger sus bienes, pues todos disponen de todo lo que para ellos producen la tierra y la Naturaleza, inventora de cosas". (Trad. E. Valentí Fiol).

2) Estoicos: males físicos y males morales. El origen del mal.

J.III.2.1 = Séneca, *Nat. quaest.* II, 42, 2-3

"Si me preguntas qué opino, no considero que hayan sido tan obtusos que creyesen en la mala voluntad de Júpiter, o no reconociesen su capacidad. En efecto, una de dos: en el momento en que lanzó sus rayos y alcanzaron a seres inofensivos, pasando a los malvados de largo, o no quiso lanzarlo de acuerdo con un criterio de justicia, o no lo consiguió. Entonces, ¿qué perseguían al decir esto? Hombres muy sabios juzgaron que el miedo era imprescindible para mantener en un puño al espíritu de los ignorantes, para inspirarnos temor de algo por encima de nosotros. Era útil, en medio de tanto atrevimiento en los crímenes, que existiera algo contra lo cual nadie se creyese lo bastante poderoso. Así que, para aterrar a quienes no admiten la inocencia si no es con miedo, pusieron un vengador sobre su cabeza, y por cierto, armado". (Trad. C. Codoñer Merino).

J.III.2.2 = Aulo Gelio VII, 1-2 = SVF II, 1169 y 1170

"Quienes opinan que el mundo no ha sido creado para el bien de dios y de los hombres y que las cosas humanas no son gobernadas por la providencia, creen apoyarse en algo sólido cuando se expresan así: 'Si existiera la providencia, no existiría mal alguno'. Pues, según ellos, no hay nada más incoherente con la providencia que la existencia de un cúmulo tan grande de males y desgracias en un mundo que se dice haber sido creado para bien de los hombres. En libro IV de su tratado *La providencia* Crisipo escribe contra estas ideas y dice: 'No hay absolutamente nada más estúpido que esos que opinan que pudo existir el bien sin que existiera el mal al mismo tiempo. Porque, siendo el bien lo opuesto del mal, es preciso que ambos elementos existan, aunque opuestos entre sí y como apoyándose en un esfuerzo común el uno frente al otro, ya que ningún contrario existe sin otro contrario. Pues, ¿cómo sería posible el sentido de la justicia si no existieran las injusticias? O ¿qué otra cosa es la justicia, sino la ausencia de injusticia? ¿Cómo podrían entenderse la fortaleza, si no existiera la indolencia? ¿Cómo se podría entender la moderación, si no existiera la intemperancia? ¿Cómo podría también existir la prudencia, si no existiera frente a ella la imprudencia? Si ello es así, ¿por qué los necios no pretenden también que exista la verdad, sin que exista la mentira? Porque de la misma manera existen el mal y el bien, la felicidad y la desdicha, el dolor y el placer. Como dijo Platón [Cfr. *Fedro* 60 b-c], lo uno procede de lo otro y ambos elementos están unidos por sus extremos opuestos; si quitas uno, eliminas al otro'.

El mismo Crisipo, en el libro citado, trata detenidamente esta cuestión y opina que merece la preguntarse *ei ai tôn anthrôpôn nósoi katà phýsin gínontai* [si las enfermedades de los hombres se producen de forma natural], es decir, si la propia naturaleza o la providencia de las cosas, que creó esta arquitectura del mundo y la raza humana, no creó también las enfermedades, dolencias y debilidades corporales que padecen los hombres. Por otro lado, Crisipo considera que el principal objetivo de la naturaleza no fue crear hombres sometidos a las enfermedades, pues ello en modo alguno resultaba compatible con el autor de la naturaleza y creador de todo bien. 'Sin embargo, -añade- al engendrar y crear tantas cosas, al par que útiles y convenientes, nacieron también otras perjudiciales que estaban ligadas a las cosas que creaba'. Y considera que tales cosas han sido creadas, no por la naturaleza, sino por determinadas secuelas inevitables, lo que él denomina *katà parakoloúthêsin* [por consecuencia]. 'Así –afirma-, cuando la naturaleza creaba los cuerpos de los hombres, una razón más profunda y la propia utilidad de la obra exigió estructurar la cabeza con huesecitos muy finos y menudos; sin embargo, la consecuencia de esta ventaja superior no evitó un cierto inconveniente extrínseco: que la cabeza quedara escasamente protegida y fuera frágil frente a golpes y choques incluso de escasa potencia. Del mismo modo –concluye- ¡por Hércules!, cuando, de acuerdo con los planes de la naturaleza, se creó la virtud para los hombres, también nacieron conjuntamente los vicios por afinidad de lo contrario'". (Trad. M. A. Marcos Casquero y A. Domínguez García).

J.III.2.3 = Sexto Empírico, *Hyp. Pyrr.* III, 218 = SVF I, 159

"Los estoicos dicen que dios es un soplo que penetra incluso en las cosas aborrecibles" (Trad. de A. Gallego Cao y Mª T. Muñoz Diego).

J.III.2.4 = Cicerón, *Nat. deor.* III, 75-76

"Por tanto, ¿acaso consideramos que fueron los dioses inmortales quienes realizaron una sementera de males tan grande como ésta? Porque, si los dioses dieron la razón a los hombres, les dieron la malicia, ya que malicia es aquella razón que se desenvuelve entre embustes, con el objeto de hacer daño. También habrían sido los dioses quienes nos dieron el fraude, el delito y todo lo demás; nada de ello puede emprenderse o realizarse sin que intervenga la razón. Por tanto, como desea aquella anciana, ojalá *no hubieran caído a tierra en el bosque Pelio / a golpe de hacha los troncos del abeto* [Enio, *Medea* 208-209 J], así los dioses no hubieran dado a los hombres esa picardía, de la que muy pocos hacen un buen uso (aquellos precisamente que, sin embargo, se ven agobiados a menudo por quienes hacen mal uso de ella), mientras que son innumerables los que hacen un uso indebido, de manera que ese don divino de la razón y del consejo parece haberse distribuido entre los hombres en favor del fraude, y no en favor del bien. Pero insistís una y otra vez en que la culpa de todo esto la tienen los hombres, y no los dioses". (Trad. A. Escobar).

J.III.2.5 = Diógenes Laercio VII, 89 = SVF III, 228

"Pero el animal racional se pervierte, unas veces a causa de las seducciones de las cosas externas, y otras por la influencia de las circunstancias. Porque la naturaleza produce impulsos no pervertidos". (Trad. C. García Gual).

J.III.2.6 = Séneca, *De prov.* III. 1

"Pero en el desarrollo de mi exposición mostraré hasta qué punto no son desgracias las que lo parecen: ahora digo que esas que tú llamas desagradables, adversas y abominables, en primer lugar benefician a quienes acontecen, después a la comunidad (de la que los dioses se preocupan más que de los individuos); a continuación: que suceden a quienes las quieren, y que merecerían la desgracia si no las quisieran". (Trad. C. Codoñer).

3) En contra de los estoicos.

J.III.3.1 = Plutarco, *De comm. not.* 1076 d-1077 a

"[Los estoicos] a Dios, siendo bueno, lo hacen principio de males. En efecto, la materia no ha suministrado el mal por sus propios medios, ya que está desprovista de cualidades y recibe todos sus

rasgos diferenciadores del principio que la mueve e informa. Y es la Razón que reside en su interior la que mueve e informa la materia, incapacitada por naturaleza tanto para moverse como para darse forma a sí misma. Así que por fuerza el mal, si no tiene ninguna causa, existe y se ha generado a partir de lo que no es; pero si su causa es el principio que mueve la materia, se ha generado a partir de Dios.

Y es que, si piensan que Zeus no es dueño de sus propias partes ni se sirve de cada una de ellas de acuerdo con su propia Razón, contradicen sus palabras la noción común, puesto que imaginan a un ser vivo provisto de muchas partes que escapan a su voluntad y que tiene actividades y acciones particulares, sin que el conjunto les dé impulso ni sea principio de sus movimientos. Pues ninguno de los seres animados está tan mal constituido como para que los pies le echen andar sin control, o la lengua se le ponga a hablar, o dar cornadas los cuernos o mordiscos los dientes. Aberraciones éstas que es forzoso que Dios experimente muchas veces si, en contra de su voluntad, los necios, que son una parte de él, cometen crímenes, roban y se matan unos a otros.

Pero si, como dice Crisipo, ni siquiera la más pequeña de las partes está dispuesta de otro modo si no es de acuerdo con la voluntad de Zeus, sino que por naturaleza todo ser animado está en reposo o en movimiento del modo como aquél lo guía, del modo como aquél lo dirige y detiene y dispone, *esta voz a su vez es más perniciosa que aquélla* [frg 417 Nauck], porque mil veces más apropiado sería que, a causa de la debilidad y la impotencia de Zeus, las partes hiciesen valer su fuerza y cometiesen muchas extravagancias contra la naturaleza y la voluntad de aquél, que el que no hubiese exceso ni crimen del que Zeus no fuera responsable. Pero entonces aquello de que el mundo es una ciudad y los astros sus ciudadanos –y, de ser así, entonces son miembros de las tribus y, por supuesto, arcontes, así como el Sol es consejero y la estrella de la tarde prítano o jefe de policía-, no sé si no demuestra que son más extravagantes los que tratan de refutar semejantes teorías que los que las sostienen y proclaman". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

J.III.3.2 = Plutarco, *De comm. not* 1050 a-1051a = SVF II, 937, 1176 y 1181b

"Además, salta a la vista que las siguientes palabras son expresiones literales suyas: 'Puesto que la Naturaleza Universal se extiende a todas las cosas, será necesario que todo cuanto suceda de un modo y otro en el Universo y en cualquiera de sus partes, sea cual sea, suceda en conformidad con aquélla y con la Razón que habita en aquélla, en una secuencia continua, sin obstáculos, puesto que ni existe nada que haya de oponerse desde fuera a su economía ni ninguna de sus partes tiene medios para moverse o encontrarse en otro estado sino es de acuerdo con la Naturaleza Universal". ¿Cuáles son, entonces, los estados y los movimientos de las partes? Está claro que son estados los vicios y las enfermedades del alma –la pasión por el dinero, por los placeres, por la forma, la cobardía, la injusticia- y que son movimientos los adulterios, robos, traiciones, asesinatos, parricidios. De estos piensa Crisipo que ninguno, ni grande ni pequeño, es contrario a la razón y a la ley y a la justicia y a la Providencia de Zeus, de tal manera que transgredir la ley no atenta contra la ley ni cometer injusticia contra la justicia ni hacer el mal contra la Providencia.

Sin embargo, afirma que Dios castiga la maldad y pone mucho empeño en castigar a los malvados, así como, en el segundo libro de *Sobre los dioses*, dice que de vez en cuando los virtuosos pasan por situaciones difíciles, no con el fin de ser castigados, como les ocurre a los necios, sino conforme a otros designios de la economía, igual que sucede en las ciudades. Y otra vez, en estos términos: 'Primero, hay que interpretar los males de forma semejante a la anteriormente expuesta. En segundo lugar, es preciso entender que aquéllos son asignados de acuerdo con la Razón de Zeus, ya para un castigo, ya conforme a otros designios de la economía relacionados en cierto modo con el conjunto del Universo'. Pues bien, si también es terrible esto, que el mal se genere y sea castigado a la vez de acuerdo con la Razón de Zeus, Crisipo redobla la contradicción cuando el libro segundo de *Sobre la naturaleza* escribe lo siguiente: 'El mal tiene una definición peculiar frente a los terribles contratiempos y es que, en cierto modo, también se genera en sí mismo de acuerdo con la Razón de la naturaleza y, por así decirlo, su generación no ha sido inútil respecto al conjunto del Universo: pues de otro modo tampoco existiría el bien'.

¡Y ése se atreve a reprender a quienes argumentan por igual para la parte contraria [los seguidores de Arcesilao], él, que por querer decir a cualquier precio y sobre cualquier asunto algo original y fuera de lo común, afirma que no sin utilidad nos dedicamos a desvalijar bolsas, a difundir calumnias, a desvariar sin sentido, que no sin utilidad somos inútiles, perjudiciales, infelices! Luego, ¿qué clase de Dios es Zeus –quiero decir el de Crisipo-, cuando castiga una acción que no ha sucedido ni por su propia

iniciativa ni sin utilidad? En efecto, según el razonamiento de Crisipo, el mal es completamente irreprochable, mientras que Zeus es digno de reproche tanto si ha producido el mal pese a que no nos reporta utilidad, como si lo castiga pese a que su producción no ha sido inútil". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

J.III.3.3 = Plutarco, *De stoic. repug.* 1040 a-c = SVF II, 1176 y III, 313

"En los libros de su tratado *Sobre la justicia* escritos contra el propio Platón, nada más comenzar arremete contra el argumento de los dioses y afirma que Céfalo no sólo no actúa con rectitud al intentar apartar a los hombres de la injusticia por medio del temor a los dioses [Platón, *Rep.* 330 d – 331 b], sino que el argumento relativo a los castigos divinos induce fácilmente al autoengaño y empuja hacia la postura contraria, ofreciendo contra nosotros muchos reclamos y distracciones que nos desvían, puesto que dicho argumento en nada difiere de Acco y Alfito, de quienes se sirven las mujeres para impedir que los niños se porten mal.

Sin embargo, tras haber ridiculizado de este modo las palabras de Platón, en otros pasajes por el contrario elogia y trae a colación con frecuencia los siguientes versos de Eurípides: *Mas, aunque alguno se burle de estas palabras, existen / Zeus y los dioses que contemplan los sufrimientos de los mortales* [frg. 991 Nauck]. Y, de forma semejante, en el libro primero de *Sobre la justicia*, tras referir estas líneas de Hesíodo: *Sobre ellos desde el cielo el Crónida precipitó una terrible calamidad, / el hambre y la peste juntas, y las gentes se consumían* [*Trabajos y días* 242-243] afirma que los dioses hacen eso para que, al recibir castigo los malvados, los demás, tomando a éstos como ejemplo, sean disuadidos de cometer crímenes semejantes". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

J.III.3.4 = Plutarco, *De stoic. repug.* 1048 e – 1049 a = SVF III, 662 y 668

"Por otro lado, Crisipo declara que ni él mismo es sabio ni ninguno de sus discípulos y maestros. ¿Qué pensaran entonces de los demás? ¿O pensarán aquello que precisamente suelen decir? ¿Que todos sin excepción estamos locos y desquiciados, somos impíos, infringimos las leyes, hasta alcanzar la cima de toda posible desdicha e infelicidad? ¿Y luego dicen que la Providencia gobierna nuestras vidas, a nosotros que nos encontramos en una condición tan deplorable? Por lo menos, si los dioses cambiaran de opinión y quisieran dañarnos y hacernos mal y destrozarnos aún más, no podrían ponernos peor de lo que ahora estamos, ya que Crisipo declara que nuestra vida no admite un grado mayor ni de vicio ni de de infelicidad, hasta el punto de que, si cobrara voz, haría suyas las palabras de Heracles: *estoy colmado de males, y no hay donde poner más* [Eurípides, *Heracles* 1245]. Así pues, ¿qué afirmaciones podría uno encontrar más contradictorias entre sí que las de Crisipo acerca de los dioses y de los hombres, cuando dice que, mientras que aquéllos son providentes del mejor modo posible, éstos se encuentran en la peor condición posible?". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

J.III.3.5 = Plutarco, *De stoic. repug.* 1049 a-d = SVF II, 1125

"Pero hasta tal punto se burla Crisipo de sus acusadores que acerca de Zeus el Salvador, el Procreador y Padre de la Justicia, del Buen Orden y de la Paz, en el tercer libro de *Sobre los dioses* escribe lo siguiente: 'Igual que las ciudades superpobladas repelen sus excedentes de población hacia fundaciones coloniales o declaran la guerra a algunos, así Dios otorga principios de destrucción'. Y a su favor aduce el testimonio de Eurípides y de otros autores, quienes afirmaban que la Guerra de Troya se produjo por voluntad de los dioses para la evacuación del excedente demográfico de la humanidad. Pasemos por alto lo que, por lo demás, tienen de absurdo estas afirmaciones, pues nos hemos propuesto únicamente examinar no si dicen algo incorrecto, sino todo cuanto dicen en divergencia consigo mismos. Observa, en cambio, que a Dios le atribuyen siempre epítetos bellos y humanitarios, pero le endosan obras propias de hombres salvajes, de bárbaros y de gálatas. En efecto, no se parecen a fundaciones coloniales tantas destrucciones y masacres como causó la Guerra de Troya o luego la Guerra Médica o la del Peloponeso –a no ser que ésos sepan de ciudades que hayan sido fundadas en el Hades o bajo tierra-, sino que a Dios lo hace Crisipo semejante al gálata Deótaro, quien, como le hubieran nacido muchos hijos, queriendo legar a uno solo el poder y la herencia, a todos los demás los degolló sin excepción, como si podara y truncara brotes de vid, para que el único que quedaba con vida se hiciese fuerte y poderoso. Con todo, al menos el viñador hace esto cuando los sarmientos son todavía pequeños y débiles, y nosotros por evitarle dolor a nuestra perra le arrebatamos la mayoría de sus cachorrillos cuando son

recién nacidos y ciegos. Sin embargo, Zeus no sólo ha permitido y visto con indiferencia que los hombres llegaran a la flor de la edad, sino que incluso los ha engendrado e incrementado en número él en persona, hasta que decide masacrarlos y contra ellos maquina pretextos de muerte y destrucción, cuando no debiera haber propiciado causas y principios de nacimiento.

Pues bien, si este punto tiene menos importancia, más grave es el anterior. En efecto, ninguna guerra surge entre los hombres sin la participación del vicio, sino que una estalla por el amor a los placeres, otra por el deseo de posesiones, otra por un ciego apego a la gloria o al poder. Por consiguiente, si Dios suscita guerras, también suscita vicios, puesto que pervierte a los hombres y los instiga hacia la guerra". (Trad. Mª A. Durán López y R. Caballero Sánchez).

IV) La superstición.

J.IV.1 = Plutarco, *De superst.* 165 b-c

"Y bien, sobre las cosas que trata nuestro discurso: el ateísmo, al ser una opinión falsa de que no existe nada feliz e incorruptible, parece que, por su falta de fe en la divinidad, lleva hacia una especie de insensibilidad y, para él, el resultado de no creer en los dioses es no temerlos. Pero la superstición, como lo muestra también su nombre [*deisidaimonía*, "temor a los dioses"], es una opinión emocional y una creencia que produce un miedo que humilla y desalienta al hombre que cree que los dioses existen, pero que son adversos y funestos. Pues, en efecto, el ateo parece ser inflexible ante la divinidad, pero el supersticioso, agitado de forma no conveniente, se extravía. Sin duda, la ignorancia engendra en uno la falta de fe en aquello que le puede ayudar e impone, en el otro, la opinión de que es dañoso. Por esto, el ateismo es un razonamiento falso, y la superstición una emoción nacida de un razonamiento falso". (Trad. C. Morales Otal y J. García López).

J.IV.2 = Plutarco, *De superst.* 167 e

"Los supersticiosos temen a los dioses y se refugian en los dioses, los adulan y vituperan, les suplican y los censuran". (Trad. C. Morales Otal y J. García López).

J.IV.3 = Cicerón *Nat. deor.* I, 117

"Además, resulta fácil liberarse de la superstición –cosa de la que soléis gloriaros [los epicúreos]- cuando se ha privado de todo poder a los dioses. Salvo que estimes, por casualidad, que pudieran ser supersticiosos Diágoras o Teodoro, quienes negaban absolutamente la existencia de los dioses. Y estimo que ni siquiera Protágoras pudo serlo, para quien ni una cosa ni otra llegó a estar clara: ni que los dioses existen, ni que no. Y es que las opiniones de todos éstos no sólo excluyen la superstición, sobre la que se asienta el temor infundado hacia los dioses, sino incluso la religión, que consiste en rendirles un culto piadoso". (Trad. A. Escobar).

J.IV.4 = Cicerón, *Nat. deor.* II, 71-72

"Por lo demás, el mejor culto a los dioses –así como el más casto, devoto y lleno de piedad- consiste en venerarlos con mente y con voz siempre puras, íntegras e irreprochables. Y es que no sólo los filósofos, sino también nuestros mayores separaron la superstición de la religión.

Pues, quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran [*superstites essent*], fueron llamados 'supersticiosos', una denominación que se extendió después mucho más. Por otra parte, a quienes volvían a tratar con diligencia –y por así decirlo- 'releían' todo los referente a los dioses, se les llamar 'religiosos', de 'releer' [*ex relegendo*]". (Trad. A. Escobar).

J.IV.5 = Cicerón *De div.* II, 148

"Pues, a decir verdad, la superstición que se ha ido extendiendo entre las gentes ha oprimido el espíritu de todos prácticamente, y se ha enseñoreado de la debilidad humana. Esto se ha dicho también en aquellos libros que se refieren a la naturaleza de los dioses, pero es en esta discusión donde lo hemos tratado con mayor profundidad. Y es que –según nos parecía- seríamos de gran provecho para nosotros mismos, así como para los nuestros, si conseguíamos eliminar la superstición desde sus cimientos. Pero

–quiero que esto se entienda muy bien- al suprimirse la superstición no se está suprimiendo también la religión, pues lo propio del sabio es mirar por las tradiciones de los mayores, mediante la conservación de los ritos sagrados y de las ceremonias; la belleza del mundo y el orden de los fenómenos celestes obliga a reconocer que existe una naturaleza eminente y eterna, y que el género humano ha de levantar su vista y admirarla.

Por ello, mientras que la religión –que está unida al conocimiento de la naturaleza- debe incluso propagarse, los vástagos de la superstición han de ser arrancados todos ellos, porque la superstición te acucia, te urge, y, a donde quieras que te dirijas, te persigue..., ya estés atendiendo a un vate o un presagio, ya te dediques a inmolar o a observar un ave, si ves a un caldeo o a un arúspice, si relampaguea, si truena, si se produce una descarga del cielo, si se produce cualquier nacimiento o suceso que se asemeje a una aparición. Necesario es que suceda con frecuencia alguna de tales cosas, de manera que nunca puede uno sentirse con la mente tranquila". (Trad de A. Escobar).

V) La adivinación.

J.V.1 = Cicerón, *De divin.* I, 8-9

"Se ha discutido sobre estas cuestiones otras muchas veces, pero con algo más de detalle hace poco, cuando me encontraba en Túsculo con mi hermano Quinto. Resulta que, cuando fuimos a pasear al Liceo –nombre que recíbe la parte de arriba del gimnasio-, me dice: 'Hace poco que terminé de leer el tercero de tus libros sobre la naturaleza de los dioses. La intervención de Cota [representante de la Academia] que aparece en él, aunque hizo tambalearse mis opiniones, no logró, sin embargo, privarlas de sus cimientos'. 'Pues muy bien' –le digo- 'en efecto, es Cota quien discute con la intención de refutar los argumentos de los estoicos, más que con la de arrumbar la creencia religiosa de las personas'. Entonces Quinto me responde: 'Eso es lo que dice Cota, pero creo que lo hace con tanta insistencia para que no parezca que transgrede las leyes de la comunidad; a mí, sin embargo, me parece que, en su afán de disertar contra los estoicos, está eliminando a los dioses desde sus cimientos.

No siento necesidad alguna de dar respuesta a su discurso, porque la religión fue suficientemente defendida en el segundo libro por Lucilio, cuya intervención te pareció a ti mismo la que más se acercaba a la verdad, según escribes al final del libro tercero. Pero, lo que se dejó al margen de aquellos libros –imagino que porque consideraste más apropiado tratar y disertar al respecto por separado- , esto es, la referente a la adivinación, entendida como la predicción e intuición de las cosas supuestamente fortuitas, veamos –si te parece bien- qué validez tiene y en qué consiste. Porque yo estimo lo siguiente: sin son ciertas las formas de adivinación sobre las que hemos oído hablar y por las que sentimos veneración, tienen que existir los dioses, y, a su vez, si los dioses existen, tienen que haber personas capaces de adivinar". (Trad A. Escobar).

J.V.2 = Cicerón, *De divin.* I, 11-12

"Sin duda que no es nada nuevo –me dice [habla Quinto, defensor de la adivinación, dirigiéndose a Cicerón]-, nada que yo opine de una manera personal frente a los demás, pues sigo una opinión antiquísima y que, además, está refrendada por el asentimiento de todos los pueblos y gentes: son dos los tipos de adivinación: uno de ellos se basa en el aprendizaje, y el otro en la naturaleza.

Pues ¿qué pueblo, qué ciudad hay que no se deje impresionar por las predicciones de los arúspices, de los intérpretes de señales, de los augures, de los astrólogos, o por las predicciones de las tablillas (estos son, prácticamente, los procedimientos basados en el aprendizaje), o bien por las que ofrecen los sueños y los vaticinios (estos dos se piensa que son de carácter natural)? Considero, desde luego, que hay que preguntarse más por lo que pasa a continuación de estas predicciones que por sus causas, porque lo que existe es una especie de poder natural, capaz de anunciarnos de antemano el futuro, una veces gracias a la observación prolongada de los signos, y otras gracias a una instigación o inspiración de carácter divino". (Trad A. Escobar).

J.V.3 = Cicerón *De divin.* I, 82 – 83 = SVF II, 1192, III, 37 y 40

"Desde luego, el hecho de que este poder [para la adivinación] existe en realidad se concluye del siguiente argumento de los estoicos: 'Si los dioses existen y no revelan a los hombres con antelación lo

que va a pasar, o es que no los aprecian, o es que ignoran lo que va a suceder, o juzgan que saber lo que va a pasar no les interesa a los hombres en absoluto, o estiman que no es propio de su majestad el anticiparles mediante señales lo que va a pasar, o es que ni siquiera los propios dioses son capaces de manifestarlo. Mas ni dejan de apreciarnos (porque son benefactores y amigos del género humano), ni ignoran lo que ellos mismos han establecido y dispuesto, ni saber lo que va a suceder puede, en modo alguno, dejar de interesarnos (porque, si lo sabemos, seremos más cautos), ni lo consideran ajeno a su majestad (porque no hay cosa más eminente que hacer el bien), ni puede ser que desconozcan el futuro.

Por tanto, no puede ser que los dioses existan y no manifiesten el futuro mediante señales. Pero los dioses existen, luego dan señales. Y, si dan señales, no pueden dejar de darnos alguna vía para el conocimiento de su significado, porque, si no, en vano darían las señales; y, si dan una vía, no puede dejar de existir la adivinación; por tanto, la adivinación existe'.

Se sirven de este razonamiento Crisipo, Diógenes y Antipatro". (Trad A. Escobar).

J.V.4 = Cicerón, *De divin.* II, 40

"Eliminando [Epicuro] a los dioses a través de una especie de rodeo, no duda en eliminar directamente la adivinación". (Trad A. Escobar).

J.V.5 = Cicerón, *De divin.* II, 12-13

"Pues si no cabe adivinación alguna acerca de las cosas que se hallan sometidas a los sentidos, ni acerca de las que se basan en un aprendizaje, ni acerca de aquellas sobre que se diserta en filosofía, ni acerca de aquellas que se desarrollan en el seno del Estado, ya no puedo entender de qué cosas se ocupa tal adivinación, pues, o debería ser de todas ellas, o bien se ha de dar al menos una materia en la que pueda desarrollarse. Pero ni la adivinación se ocupa de todo –como nuestro razonamiento acaba de mostrar-, ni hay tema alguno o materia o cuyo frente podamos situarla.

Mira, por tanto, no sea que no exista adivinación alguna. Hay una frase popular griega de este tenor: *Al buen pronosticador lo presentaré como al mejor de los vates* [Eurípides, 973 Nauck]. Por tanto, ¿acaso pronosticará mejor un vate, que un navegante, el hecho de que se avecina una tempestad? ¿Acaso podrá llegar a captar la naturaleza de una enfermedad, mediante su pronóstico, con mayor agudeza que un médico, o cómo se dirige la guerra con más sabiduría que un general?

Pero he advertido, Quinto, que tú, con gran cautela, establecías una diferencia entre la adivinación y los pronósticos, que son el resultado de una habilidad o de un saber, así como entre la adivinación y aquellas cosas que se perciben a través de los sentidos o a través del uso de determinadas técnicas; y la definías así: la adivinación es la predicción e intuición de aquellos cosas que pasan por azar. Para empezar, has vuelto a lo mismo, pues la intuición del médico, como la del navegante y la del general, se refiere a cosas que pasan por azar. Por tanto, ¿acaso es que un arúspice, un augur, un vate cualquiera o uno que sueña puede llegar a pronosticar mejor que un médico, un navegante o un general el hecho de que un paciente logrará escapar de la enfermedad, una nave del peligro o un ejército de las emboscadas?". (Trad A. Escobar).

J.V.6 = Cicerón, *De divin.* II, 20-22

"Si todo ocurre a consecuencia del destino, ¿de qué me sirve la adivinación? Y es que, aquello que predice quien es capaz de adivinar, pasará ciertamente, de manera que ni siquiera sé qué significa lo de que un águila hizo desistir de su viaje a nuestro insustituible amigo Deyotaro. Si él no se hubiera echado atrás, se habría acostado en el cuarto que se derrumbó durante la noche siguiente, y el derrumbe, por tanto, le habría pillado debajo. Mas no habría podido rehuirlo si ése era su destino, y, si no lo era, no habría podido ocurrirle tal casualidad. ¿Qué aporta, entonces, la adivinación? ¿De qué pueden advertirme las tablillas, las entrañas o una predicción cualquiera? Porque, si el destino consistía en que las escuadras del pueblo romano perecieran durante la primera guerra púnica –la una en un naufragio y la otra aniquilada por los púnicos-, las escuadras habrían perecido, por mucho que, bajo el consulado de Lucio Junio y de Publio Claudio, los pollos hubieran procurado un tripudio intachable. Pero, si resulta que las flotas no habrían perecido, caso de haberse obedecido a los auspicios, entonces no perecieron a consecuencia del destino. Por lo demás, pretendéis que todo ocurre a consecuencia del destino; por tanto, no existente adivinación alguna.

Pero, si el destino consistía en que el ejército del pueblo romano pereciese junto al lago Trasimeno, durante la segunda guerra púnica, ¿acaso habría podido evitarse tal cosa, si el cónsul Flaminio hubiera obedecido a los signos y a los auspicios que le prohibían luchar? Por tanto, o bien no pereció el ejército a consecuencia del destino (ya que los designios del destino no pueden cambiarse), o, si fue a consecuencia del destino (tal y como, a buen seguro, habéis de decir), habría sucedido lo mismo aunque se hubiera prestado atención a los augurios. Por tanto, ¿dónde esta esa capacidad adivinatoria de los estoicos? Si todo esto ocurre a consecuencia del destino, no es posible en absoluto que la adivinación nos advierta, a fin de que seamos más cautos, porque, actuemos como actuemos, ocurrirá aquello que va a pasar. Pero resulta que, si esto puede esquivarse, no existe destino alguno, así como tampoco existe la adivinación, ya que ésta se refiere a las cosas que van a pasar. Por lo demás, nada va a pasar –de aquello que se tiene por seguro-, cuyo advenimiento puede evitarse gracias a una expiación.

Pues bien, yo, por mi parte, ni siquiera considero que sea útil para nosotros el llegar a conocer lo que va a pasar. Y es que ¿cómo habría vivido Príamo, si hubiera sabido, desde su adolescencia, qué sucesos iba a padecer durante la vejez? (...) ¿Estimas que Gneo Pompeyo se habría alegrado de sus tres consulados, de sus tres triunfos y de la gloria resultante de sus muy grandes hazañas, al saber que, tras perder a su ejército, iba a ser degollado en la soledad de Egipto, y que tras su muerte, por cierto, iban a producirse cosas que no podemos decir salvo entre lágrimas". (Trad. A. Escobar).

J.V.7 = Cicerón, *De divin.* II, 41

"Por tanto, ¿por qué os metéis en embrollos que nunca vais a poder desenmarañar? Y es que, cuando más prisa llevan, suelen concluir así: 'Si existen los dioses, existe la adivinación; por otra parte, los dioses existen; luego existe la adivinación'. Mayor probabilidad tendría una conclusión como la siguiente: 'Por otra parte, la adivinación no existe; luego no existen los dioses'. Mira con qué gran ligereza están vinculando la inexistencia de la adivinación con la inexistencia de los dioses". (Trad A. Escobar).

J.V.8 = Cicerón, *De divin.* I, 34

"Por tanto, estoy de acuerdo con quienes han dicho que hay dos tipos de adivinación, uno basado en el aprendizaje y otro que prescinde de él. Y es que hay aprendizaje en quienes, una vez han conocido los hechos pasados a través de la observación, indagan en los nuevos a través de una interpretación. Pero prescinden del aprendizaje quienes no intuyen el futuro a través del razonamiento y la interpretación, observando y anotando los signos, sino a través de una especie de turbación del espíritu, o de un impulso desinhibido y espontáneo, cosa que a menudo les sucede a los que sueñan, y, de vez cuando, a quienes vaticinan bajo los efectos del delirio, como el beocio Baris, el cretense Epiménides, o la Sibila de Eritras. A este tipo de adivinación han de adscribirse también los oráculos". (Trad A. Escobar).

J.V.9 = Cicerón, *De divin.* II, 115 = SVF II, 1214

"Y es que con tus oráculos llenó todo un rollo Crisipo, unos falsos –según yo creo-, otros verdaderos por casualidad –como ocurre muy a menudo con todo lo que se dice-, otros con doblez y oscuros, de modo que el intérprete necesita de otro intérprete y hasta la tablilla misma ha de ser puesta en relación con las demás tablillas; otros ambiguos, a los que habrían de someterse a la atención del dialéctico". (Trad. A. Escobar).

J.V.10 = Cicerón, *De divin.* I, 117-118 = SVF II, 1210 y 1209

"Por lo demás, es una cuestión complicada la de cómo pueden ver los vates, o aquellos que sueñan, cosas que ya no existen por entonces en parte alguna. Pero esto que estamos preguntando resulta más fácil si se analiza lo que ha de preguntarse previamente, porque toda esta cuestión se incluye dentro del razonamiento acerca de los dioses, que tú expusiste, lúcidamente, en el libro segundo. Si nos atenemos a él, quedará bien sentado cuál es el tema sobre el que estamos tratando: los dioses existen, su providencia administra el mundo y son estos mismos dioses quienes deliberan acerca de los asuntos humanos, tanto de aquellos que afectan al conjunto de los hombres, como a los particulares. Si mantenemos eso –que a mí, al menos, no me parece que pueda refutarse- resulta ciertamente necesario que los dioses revelen el futuro a los hombres mediante signos.

Pero parece que ha de especificarse de qué manera, pues a los estoicos no les complace que la divinidad actúe sobre la fisura de un hígado en particular, o sabe el canto de un ave, porque ni es

decoroso, ni es digno de las deidades, ni puede ocurrir bajo condición alguna; si les complace el hecho de que el mundo se haya conformado desde un principio de tal manera, que a determinados fenómenos les preceden determinados signos (unos en las entrañas, otros en las aves, otros en los rayos, otros en las apariciones, otros en las estrellas, otros en las visiones de los que sueñan y otros en las voces de los que deliran). Quienes han logrado percibir estos signos correctamente no suelen equivocarse; los signos que han sido mal pronosticados y mal interpretados no resultan falsos porque los acontecimientos hayan errado, sino por la ignorancia propia de sus intérpretes. Por otra parte, una vez supuesto y concedido eso de que existe cierta fuerza divina sobre la que está basada la vida de los hombres, no es difícil suponer cuál es la razón por la que ocurre aquello que, sin lugar a dudas, vemos que ocurre. Pues puede ser que exista una especie de fuerza dotada de sensibilidad, extendida a través del mundo entero, que actúe de guía para la elección de una víctima, y puede producirse un cambio en las entrañas en el preciso instante en que se quiere proceder a la inmolación, de modo que falte o sobre algo, porque son muchas las cosas que la naturaleza es capaz de añadir, cambiar o suprimir en unos breves instantes". (Trad A. Escobar).

J.V.11 = Cicerón, *De divin.* I, 127-128

"Y es que lo que va a pasar no surge de pronto, sino que el paso del tiempo es algo similar al despliegue de un cable: no crea nada nuevo, sino que va desplegándose cada cosa en su momento. Esto lo ven aquellos a quienes se les dio la adivinación natural, y aquellos mediante cuya observación se dejó constancia del curso de las cosas. Aunque ellos no distinguen las causas propiamente, distinguen, sin embargo, sus signos y sus indicios; al añadirse a éstos la memoria, la dedicación y los testimonios de quienes les precedieron, se obtiene la adivinación que se dice artificiosa: la de las entrañas, la de los rayos, la de las apariciones y la de los signos celestes.

Por tanto, no hay que admirarse de que, quienes son capaces de adivinar, intuyan cosas que no existen en ninguna parte; y es que todas existen, pero se encuentran alejadas en el tiempo. Y, así como dentro de las semillas se albergan en potencia los seres que de ellas se crían, así se hallan escondidos en las causas los acontecimientos que se van a producir, cuya inminencia es capaz de distinguir una mente inspirada o que se ha desinhibido a causa del sueño, como es capaz de intuirla la razón o la habilidad de los intérpretes. Pues bien, así como aquellos que han llegado a conocer las salidas, las puestas y los movimientos del sol, de la luna y de los restantes astros, pueden predecir con mucha antelación en qué momento va a pasar cada uno de estos fenómenos, así, quienes dejaron constancia, gracias a la exploración cotidiana, del curso de las cosas y de la consecuencia de los sucesos, comprenden lo que va a pasar; y lo hacen siempre, o –si eso es difícil- las más de las veces, o -si ni siquiera esto se concede- alguna vez a buen seguro. Pues bien, estas pruebas de la existencia de la adivinación y otras del mismo estilo se extraen, desde luego, del concepto de destino". (Trad A. Escobar).

J.V.12 = Cicerón, *De divin.* II, 85

"Faltan las tablillas y los caldeos para llegar a los vates y a los sueños. Por tanto, ¿piensas que hay que hablar acerca de las tablillas...? Porque ¿qué es una tablilla? Lo mismo, más o menos, que jugar a la morra, tirar las tabas o las téseras, cosas en las que interviene el azar y la casualidad, no el razonamiento y la deliberación. Toda esta práctica se inventó mediante engaños, en búsqueda de ganancia, al objeto de generar superstición y desorientación". (Trad. A. Escobar).

J.V.13 = Cicerón, *De divin.* II, 129-130 = SVF III 607 y II 1189

"¿Es más digno de la filosofía interpretar estas cuestiones [las relativas a los sueños premonitorios] mediante la superstición propia de hechiceras, o más bien mediante una explicación basada en la naturaleza? De manera que, además, aunque pudiera hacerse una interpretación verdadera de los sueños, aun así, aquellos que la profesan no podrían practicarla, porque pertenecen a una clase de personas sumamente frívolas e incultas. Tus estoicos, por otra parte, dicen que nadie puede ser adivino, a excepción del sabio.

Crisipo, al menos, define la adivinación con las siguientes palabras: es la capacidad de reconocer, ver y explicar aquellos signos que los dioses les ponen a los hombres por delante. El cometido de tal adivinación, por otra parte, es el de conocer de antemano cuál es la disposición de los dioses hacia los seres humanos, qué es lo que les manifiesta, y de qué modo puede conjurarse o expiarse. Y es también Crisipo quien define de este modo la interpretación de los sueños: es la capacidad de distinguir y

explicar aquello que los dioses les manifiestan a los hombres a través de los sueños. ¿Qué pasa, entonces? ¿Se necesita para eso una mediocre sabiduría, o más bien un talento eminente y una perfecta instrucción? Por nuestra parte, no hemos conocido a nadie semejante". (Trad. A. Escobar).

J.V.14 = Séneca, *Nat. quaest.* II, 32

¿Y qué me dices de que anticipen el futuro y den señales no sólo de una cosa o dos, sino que a menudo anuncien una larga serie de acontecimientos sucesivos con detalles evidentes, mucho más claros que si estuviesen escritos? Entre nosotros [los estoicos] y los etruscos, a quienes se atribuye la mayor sabiduría en interpretar los rayos, existe esta diferencia: Nosotros creemos en que los rayos son lanzados porque las nubes entran en colisión; ellos estiman que las nubes entran en colisión con el fin de que sean lanzados los rayos; pues, al atribuirlo todo a la divinidad, son de la opinión de que no tienen un significado porque se han producido, sino que se producen porque van a tener un significado. No obstante, se producen de la misma manera, bien sea su propósito significar algo, bien sea ésta su consecuencia. Entonces, '¿cómo tienen un significado, si no son lanzados por esta razón?'. Al igual que las aves, aunque no se muevan con el fin de salirnos al encuentro nos dan un augurio favorable o desfavorable. 'Es que también', dice él, 'las mueve dios'. Lo estás convirtiendo en un ser ocioso, encargado de asuntillos sin importancia: preparar los sueños a unos, las entrañas a otros. No es que el poder divino intervenga menos en su realización, aunque las plumas de las aves no estén dirigidas por el dios, ni las vísceras de los animales reciban forma en el momento de utilizar el hacha. La sucesión de los acontecimientos fijados por el hado se despliega según otros sistemas, enviando, por anticipado y en cada caso, síntomas de lo que va a suceder; algunos de ellos nos son familiares, otros nos son desconocidos. Todo lo que sucede es síntoma de algo futuro. Los hechos casuales y fluctuantes, que no están sistematizados, no admiten la adivinación; lo que forma parte de una serie, es también posible el predecirlo". (Trad. C. Codoñer Merino).

VI) Teología tripartita.

J.VI.1 = Dión de Prusa, *Oratio* XII, 39-47

"Ahora bien, ya hemos dicho que la primera fuente de la opinión y la creencia en los dioses es, sencillamente, la idea innata de todos los hombres, formada a partir de las mismas obras y de la verdad. Esta idea se ha ido consolidando no por algún error o azar, sino que empezó con claros perfiles y permanece constantemente a lo largo del tiempo y entre todas las gentes, siendo realmente algo común y general de los seres racionales.

La segunda fuente es, a nuestro parecer, la idea adquirida que se va formando en nuestras almas no de cualquier manera, sino con relatos, fábulas y costumbres, unas veces de autor desconocido y por transmisión oral, otras veces por medio de escritos de autores famosos. En cuanto a la creencia en los dioses, podemos afirmar que una parte es voluntaria y fruto de la exhortación, otra es obligatoria y de precepto. Y estimo que la que contiene el aspecto de voluntariedad y exhortación nos viene por los poetas, la que contiene la obligación y lo preceptivo nos llega por los legisladores. Pero ninguna de estas dos partes podría prevalecer, si no preexistiera la idea innata sobre los dioses. Pues por ella les llegan a los que están bien dispuestos las órdenes y las exhortaciones, sobre todo cuando de algún modo las preveían de antemano. Por cierto que algunos poetas y legisladores las expresan correcta y ordenadamente, mientras que otros divagan en algunos puntos. No podría, por el momento, explicar con suficiente amplitud cuál de estos dos aspectos citados –la poesía o la legislación- fue más antiguo en el tiempo entre nosotros, los griegos. Pero parece más probable que el sistema que no usa castigos, sino que se basa en la persuasión, es más antiguo que el método que funciona mediante castigos y obligaciones. Hasta ahora, pues, casi podemos decir que, para el género humano, evolucionan por igual la actitud hacia el padre primero e inmortal –a quien los que nos sentimos griegos llamamos Zeus Patrio- y la actitud hacia los padres mortales y humanos. Pues, ciertamente, el primer sentimiento de benevolencia y atención hacia los padres existe en los hijos espontáneamente como un don de la naturaleza y de la práctica de la bondad. Y así el que nace devuelve enseguida, en la medida de lo posible, amor y servicio a aquel que, después de haberlo engendrado, lo alimenta y lo ama. En segundo y

tercer lugar, están los sentimientos suscitados por los poetas y los legisladores. Los poetas exhortan a no pagar la gratitud debida a quien, además de anciano y consanguíneo, es autor de nuestra vida y nuestra existencia. Los legisladores obligan y amenazan con castigos a los que no están dispuestos a obedecer. Sin embargo, no explican ni aclaran a qué clase de padres y con qué servicios debemos pagar las deudas que con ellos hemos contraído. Pero, en los relatos y en las fábulas acerca de los dioses, podemos observar que sucede lo mismo y hasta en mayor medida (...).

Hemos señalado, pues, tres razones para explicar la opinión que los hombres tienen de la divinidad: la naturaleza, los poetas y los legisladores. Ahora podemos añadir como cuarta razón las artes plásticas y artesanales en la elaboración de estatuas e imágenes de los dioses. Me refiero a los pintores, escultores, talladores de piedras y, en suma, a todo aquel que demuestra ser capaz de imitar con el arte la naturaleza de la divinidad (...) Y no se apartan en absoluto de los poetas y los legisladores. De los legisladores, porque para no aparecer contrarios a las leyes, se sometían a los antiguos castigos. De los poetas, porque veían que habían sido precedidos por ellos y que fueron los poetas los más antiguos forjadores de imágenes. Por ello, no querían aparecer ante la mayoría como indignos de crédito y autores de odiosas novedades. Y, así, realizaban la mayor parte de sus obras de acuerdo con los mitos, pero otras las inventaban por su cuenta haciéndose en cierta manera rivales y, a la vez, compañeros de oficio de los poetas. Pues mientras que los poetas componen sus argumentos basándose simplemente en lo que se dice, los artistas interpretan la divinidad, para la mayoría de los espectadores y para los ignorantes, mediante lo que entra por los ojos. Todas estas cosas tienen su fundamento en aquel principio primero y han nacido en honor y alabanza de la divinidad.

Y, por cierto, al margen de aquella simple y antiquísima idea de Dios, innata por naturaleza en todos los hombres junto con la razón, además de estas tres clases de intérpretes y maestros, hay que añadir una cuarta que ni es indiferente en modo alguno ni carece de cierta experiencia sobre el tema. Me refiero a los filósofos, los más veraces quizás y más perfectos de cuantos interpretan y explican con la palabra la naturaleza de la divinidad". (Trad. G. del Cerro Calderón).

J.VI.2 = Plutarco, *Amatorius* 763 b-f

"Probablemente, compañero, todas las demás cosas que no llegan a nuestro pensamiento a través de la sensación, han tenido credibilidad desde el principio unas por el mito, otras por la ley, otras por la razón. Así, de la opinión acerca de los dioses han sido por entero nuestros guías y maestros los poetas, los legisladores y, en tercer lugar, los filósofos, estableciendo por igual que existen dioses, pero discrepando profundamente entre ellos sobre su número y jerarquía, su entidad y poder. En efecto, los dioses de los filósofos son aquéllos *ajenos a la enfermedad, a la vejez / y a las fatigas, que han eludido / la clamorosa travesía del Aqueronte* [Píndaro 143 Snell-Maehler]. Por ello no admiten las Discordias ni las Súplicas de los poetas, ni quieren reconocer al Miedo y al Temor como dioses e hijos de Ares. En muchos casos rebaten a los legisladores; así, Jenófanes a los egipcios que, si consideraban mortal a Osiris, no lo honrasen como un dios, y si lo creían un dios, que no lo llorasen [21 A 13 DK]. A su vez los poetas y legisladores, cuando los filósofos consideran dioses ciertas ideas, números, mónadas y espíritus, no soportan escucharlos ni pueden comprenderlos.

En suma, las opiniones presentan gran diversidad y discrepancia. Así como antaño había tres facciones en Atenas, paralios, epacrios y pedieos, que se hallaban enemistadas y discrepaban entre sí, mas luego, llegando todos a un consenso y reuniendo sus votos, los otorgaron todos a Solón y lo eligieron de común acuerdo mediador, arconte y legislador, pues les pareció que indiscutiblemente ostentaba la primacía de la virtud; de igual modo las tres facciones existentes acerca de los dioses, que piensan de distinta manera, otorgan cada una un voto diferente y no aceptan con facilidad el dios de otra facción, coinciden firmemente acerca de uno solo y de común acuerdo inscriben entre los dioses al Amor los más eminentes poetas, legisladores y filósofos, *ensalzándole mucho con voz unánime* como dice Alceo [348 Lobel-Page] que los mitileneos eligieron tirano a Pítaco". (Trad. M. Valverde Sánchez).

J.VI.3 = Agustín de Hipona *De civitate dei* VI, 6

"Pasemos a ver qué son los tres géneros de teología que [Varrón] afirma, es decir, la ciencia que trata de los dioses, y que reciben el nombre de mítico, físico y civil. En latín, si lo admitiera el uso, llamaríamos al primero propio de las fábulas; llamémoslo fabuloso, pues el mítico está tomado de la fábula, que en griego se llama *mythos*. El nombre del segundo, el natural, ha sido admitido ya por el uso. Y el del

tercero, civil, es expresión netamente latina. Dice a continuación: ‘Llaman mítico el que usan, sobre todo, los poetas; natural el que usan los filósofos y civil, el que usa el pueblo.

En el primero –dice- que he citado se encuentran muchas mentiras contra la dignidad y la naturaleza de los inmortales. En él se dice que un dios procede de la cabeza; otro, del muslo; otro, de gotas de sangre. También se dice que los dioses han robado, han cometido adulterios, han sido esclavos del hombre. Finalmente, se atribuyen a los dioses todos los desatinos que pueden sobrevenirle hasta al hombre más despreciable. Aquí, ciertamente, como podía, como se atrevía y se juzgaba impune, expresó sin sombra alguna de ambigüedad qué injuria tan grande se irrogaba a la naturaleza de los dioses con las fábulas mentirosas. Pero hablaba no de la teología natural ni de la civil, sino de la fabulosa, que libremente juzgó que merecía su condena.

Veamos qué dice de la otra: ‘La segunda clase que señalé es aquella de que nos dejaron muchos libros los filósofos: en ellos se explica cuáles son los dioses, dónde están, cuál es su naturaleza, sus cualidades, desde cuándo existen o si son eternos, si son de fuego, como piensa Heráclito; o de números, como dice Pitágoras; o de átomos, como afirma Epicuro. Y así otras explicaciones por el estilo que más fácilmente pueden soportar los oídos dentro de los muros de la escuela que fuera en la calle’.

Nada encontró culpable en la otra teología, que llaman natural, y que es del campo de los filósofos: solamente citó las controversias entre ellos mismos, que dieron origen a multitud de sectas disidentes. Retiró, sin embargo, esta filosofía de la calle, es decir, del vulgo, y la encerró en los muros de la escuela; pero no retiró de las ciudades aquella otra tan mentirosa y tan torpe.

¡Oh religiosidad de los oídos del pueblo, incluido el romano! ¡No pueden soportar las disertaciones de los filósofos sobre los inmortales, y no sólo soportan, sino que oyen con gusto las composiciones de los poetas y las representaciones de los cómicos, que van contra la dignidad y naturaleza de los inmortales y que no pueden aplicarse ni al más vil de los hombres! Y aún más, tienen por cierto que esto agrada también a los mismos dioses y que se les debe aplacar con ello.

Dirá alguien: distingamos estas dos clases de teología, la mística y la física, esto es, la fabulosa y la natural, de la civil que aquí se trata, ya que él también las distinguió; veamos ahora cómo explica la civil. Ciertamente veo las notas que caracterizan a la fabulosa: falsedad, torpeza, indignidad.

Tratar, empero, de distinguir la natural de la civil, ¿qué otra cosa es que confesar que la misma civil es mentirosa? Pues si fuera natural, ¿qué tiene de reprensible para excluirla? Y si la que se llama civil no es natural, ¿qué recomendación tiene para que se la admita? Éste es el motivo por el cual escribió primero de las cosas humanas y después de las divinas, porque en las cosas divinas no siguió la naturaleza, sino las instituciones de los hombres.

Examinemos ya la teología civil: ‘La tercera clase es –dice- la que deben conocer y poner en obra en las ciudades sus habitantes y de modo especial los sacerdotes. En ella se contienen los dioses que debe honrar cada uno y las ceremonias y sacrificios que debe realizar’. Prestemos atención a lo que sigue: ‘La primera teología –dice- se acomoda más bien al teatro, la segunda al mundo, la tercera a la ciudad’. ¿Quién no echa de ver a cuál concede la palma? Ciertamente a la segunda, que dijo arriba era la de los filósofos. Pues afirma que ésta pertenece al mundo, lo más excelente, dicen éstos, que hay en las cosas.

En cambio, ¿distingue o separa las otras dos teologías, la del teatro y la de la ciudad? Pues vemos que no siempre lo que es propio de la ciudad puede referirse también al mundo, aunque vemos que las ciudades están en el mundo. Puede, en efecto, suceder que por influjo de falsas opiniones se dé crédito y culto en las ciudades a divinidades cuya naturaleza ni existe en el mundo ni fuera del mundo. Y, en cambio, ¿dónde se encuentra el teatro, sino en la ciudad? ¿Quién fundó el teatro, sino la ciudad? ¿Para qué lo fundó, sino para las representaciones escénicas? ¿Dónde se encuentran las representaciones escénicas, sino en las cosas divinas, sobre las cuales se escribe en estos libros con tal agudeza?”. (Trad. S. Santamarta del Río y V. Capánaga).

CORRESPONDENCIAS

EPICURO

Fragmentos

.

Carta a Pitocles

Sentencias vaticanas

Máximas capitales

LUCRECIO

METRODORO

FILODEMO DE GÁDARA

OTROS TEXTOS EPICÚREOS

DIÓGENES EL CÍNICO

ESTOICOS ANTIGUOS

POSIDONIO

PANECIO

TIMÓN

BOECIO

MARCO AURELIO

Sobre el destino

Disputas en Túsculo

Sobre los deberes

Sobre la naturaleza de los dioses

Sobre la adivinación

En defensa de Sestio

Contra Pisón

En agradecimiento al Senado

SÉNECA

Epístolas morales a Lucilio

Cuestiones naturales

Sobre la ira

Sobre la providencia

Sobre la brevedad de la vida

Sobre la vida feliz

Consolación a Marcia

Contra los matemáticos

EPÍCTETO

Disertaciones por Arriano

DIÓGENES LAERCIO

BIBLIOGRAFÍA

Estudios generales sobre la filosofía helenística

K. Algra, *Conceptions and Images. Hellenistic Philosophical Theology and Traditional Religion*, Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2007.
---------- (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

J. Barnes, E. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Napoli: Bibliopolis, 1988
-----------, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (eds.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge/Paris,1982.

J. Brunschwig, *Etudes sur les philosophies hellénistiques. Epicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris: PUF, 1995.
------------------, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
------------------ y M. C. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

P. Cartledge, P. Garnsey, E. Gruen, *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History and Historiography*, Berkeley: University of California Press, 1997.

A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica*, Firenze: Università degli Studi di Firenze, 2005.

M. Daraki, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid: Akal, 1977.

T. Dorandi, *Richerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Leipzig: Teubner, 1991.

H. Flashar, O. Gigon, *Aspects de la philosophie hellénistique* (*Entetiens sur l'antiquité classique XXXII*), Vandouevres/Geneva : Latomus, 1986.

D. Frede (ed.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna: Publicazioni del Centro di Studio per la Soria della Storiografia Filosofica (4), 1977.
------------------, M. Vegetti (ed.), *La scienza ellenistica*, Bibliopolis, Napoli, 1984.

C. García Gual, C., Mª J. Ímaz, *La filosofía helenística. Ética y sistemas*, Madrid: Síntesis, 2007.

W. Haase (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Teil 2, Band 36, Teiband 4: *Philosophie: Epikureismus, Skeptizismus, Kynismus, Orphica, Doxographica*, Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

M. Hossenfelder, *Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis.* En W. Röd (hsrg.), *Geschichte der Philosophie*, Band III. München: Beck, 1985.

T. Irwin (ed.), *Hellenistic Philosophy*, New York/London: Garland, 1995.

A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2006.
-------------, *La filosofía helenística*, Madrid: Alianza, 1977.

M. Ludwig, *Untersuchungen über die Theorien der hellenistichen Philosophie über Wesen und Ursprung des Bösen*, Wien, 1965.

H. J. Kramer, *Platonismus und hellenistiche Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

J. Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München: Beck, 1999.

S. Mas Torres, *Pensamiento romano*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2003.
----------------, *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*, Madrid: UNED, 2003.

J. Mosterín, *Historia del pensamiento. Helenismo*, Madrid: Alianza, 2007.
------------, *Historia de la filosofía 5: El pensamiento clásico tardío*, Madrid: Alianza, 1985.

M. C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós, 2003.

F. Prost, *Les théories hellenistiques de la douleur*, Louvain: Peeters, 2004.

G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana. Vol. 5. Cinismo, epicureismo e stoicismo*, Milano: Tascabili-Bompiani, 2004.
----------, *Storia della filosofia greca e romana. Vol. 6. Scetticismo, Eccletismo, Neoaristotelismo e Neostoicismo*, Milano: Tascabili-Bompiani, 2004.

A. Reyes, *La filosofía helenística*, México: FCE, 1959.

M. Schofield, G. Striker (eds.) *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
---------------, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

R. W. Sharples, *Stoics, Epicurean and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London: Routledge, 1996.

R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

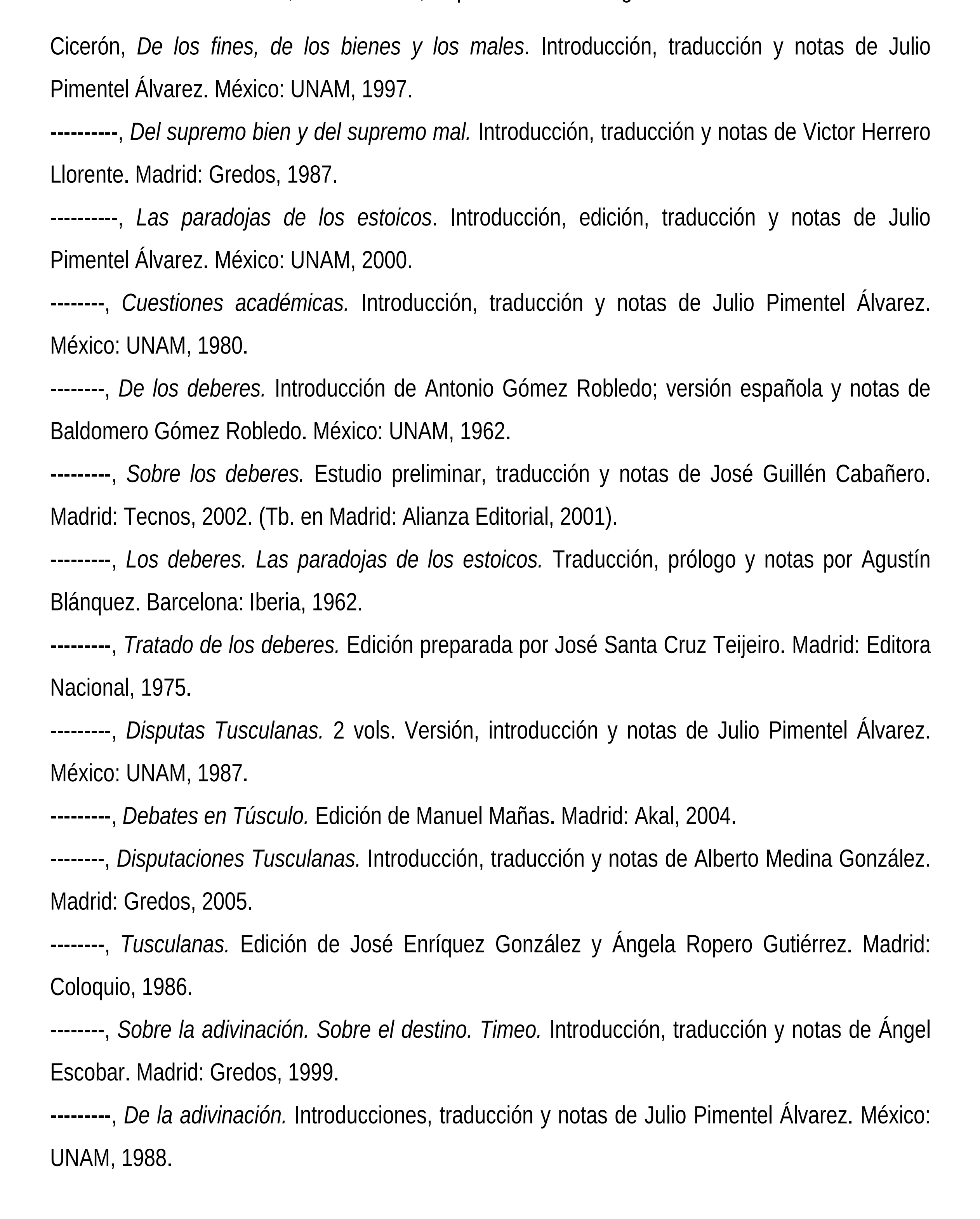
P. Thrams, *Hellenistiche Philosophen in politischer Funktion*, Hamburg: Kovac, 2001.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III.1, Leipzig, 1923.

* * *

Para el estudio de la filosofía helenística son fundamentales las obras filosóficas de Cicerón, los tratados anti-estoicos y anti-epicúreos de Plutarco y las vidas de Diógenes Laercio.

De los textos ciceronianos, en castellano, disponemos de las siguientes ediciones:



Cicerón, *De los fines, de los bienes y los males*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1997.

----------, *Del supremo bien y del supremo mal.* Introducción, traducción y notas de Victor Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.

----------, *Las paradojas de los estoicos*. Introducción, edición, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 2000.

--------, *Cuestiones académicas.* Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1980.

--------, *De los deberes.* Introducción de Antonio Gómez Robledo; versión española y notas de Baldomero Gómez Robledo. México: UNAM, 1962.

---------, *Sobre los deberes.* Estudio preliminar, traducción y notas de José Guillén Cabañero. Madrid: Tecnos, 2002. (Tb. en Madrid: Alianza Editorial, 2001).

---------, *Los deberes. Las paradojas de los estoicos.* Traducción, prólogo y notas por Agustín Blánquez. Barcelona: Iberia, 1962.

---------, *Tratado de los deberes.* Edición preparada por José Santa Cruz Teijeiro. Madrid: Editora Nacional, 1975.

---------, *Disputas Tusculanas.* 2 vols. Versión, introducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1987.

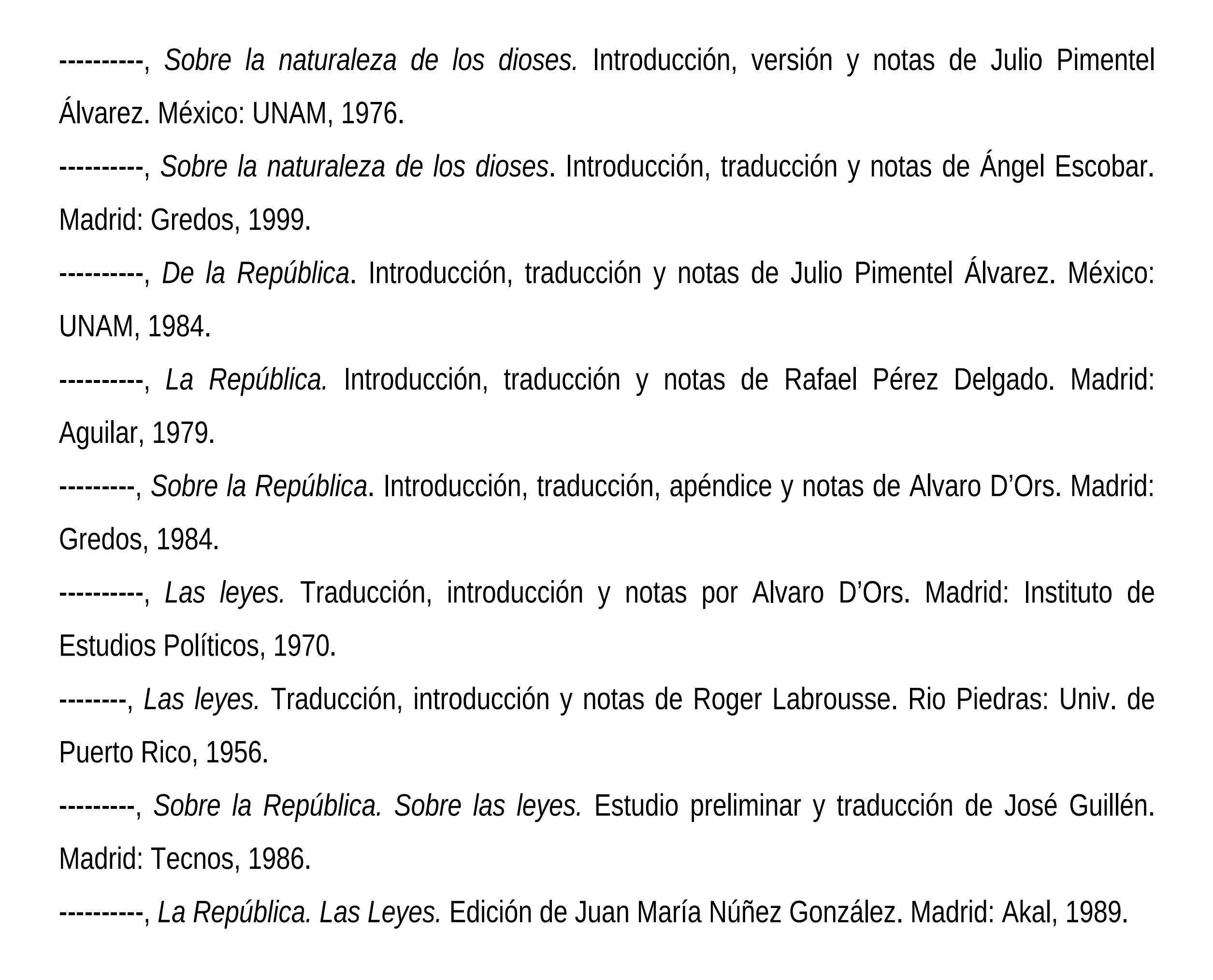
---------, *Debates en Túsculo.* Edición de Manuel Mañas. Madrid: Akal, 2004.

--------, *Disputaciones Tusculanas.* Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.

--------, *Tusculanas.* Edición de José Enríquez González y Ángela Ropero Gutiérrez. Madrid: Coloquio, 1986.

--------, *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo.* Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

---------, *De la adivinación.* Introducciones, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1988.



----------, *Sobre la naturaleza de los dioses.* Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1976.

----------, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

----------, *De la República*. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 1984.

----------, *La República.* Introducción, traducción y notas de Rafael Pérez Delgado. Madrid: Aguilar, 1979.

---------, *Sobre la República*. Introducción, traducción, apéndice y notas de Alvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.

----------, *Las leyes.* Traducción, introducción y notas por Alvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

--------, *Las leyes.* Traducción, introducción y notas de Roger Labrousse. Rio Piedras: Univ. de Puerto Rico, 1956.

---------, *Sobre la República. Sobre las leyes.* Estudio preliminar y traducción de José Guillén. Madrid: Tecnos, 1986.

----------, *La República. Las Leyes.* Edición de Juan María Núñez González. Madrid: Akal, 1989.

Los tratados anti-epicúreos de Plutarco ("Contra Colotes", "Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro" y "De si está bien dicho lo de 'vive ocultamente'") pueden leerse en:

J. F. Martos Montiel, *Plutarco. Obras morales y de costumbres. Moralia XII.* Introducciones, traducción y notas de..., Madrid: Gredos: 2004.

Los tratados anti-estoicos ("Las contradicciones de los estoicos", "Los estoicos dicen más disparates que los poetas" y "Sobre las nociones comunes, contra los estoicos") han sido editados por:

Mª A. Durán López, R. Caballero Sánchez, *Plutarco. Obras morales y de costumbres. Moralia XI*. Introducciones, traducción y notas de...., Madrid: Gredos, 2004.

De las vidas de Diógenes Laercio existe la siguiente traducción completa:

C. García Gual, *Diógenes Laercio. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de.... Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Colecciones de textos

M. Hossenfelder, *Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis*. Quellen in deutscher Übersetzung mit Einführungen. Stuttgart: Kröner, 1996.

W. Nestle, *Die Nachsokratiker*, in Auswahl übersetzt und herausgegeben von..., Aalen: Scientia Verlag, 1968.

A. A Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers.* Vol. 1: *Translations of the principal sources with philosophical commentary.* Vol. 2: *Greek and latin texts with notes and Bibliography*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Cínicos y cirenaicos

Textos

G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae.* 4 vols. Bibliopolis: Napoli, 1983-1985.

W. Nestle, *Die Sokratiker*, Jena: Diederichs, 1923, en esp. pp. 79-177.

E. Manebach, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden/Köln: Brill, 1961.

Traducciones

E. Acosta Méndez, *Filósofos cínicos y cirenaicos. Antología comentada.* Barcelona: Círculo de Lectores, 1997.

C. García Gual, *La secta del perro. Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.

J. A. Martín García (Texto corregido y revisado por C. Macías Villalobos), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca,* 2 vols., Madrid: Akal, 2008.

R. Sartorio, *Los cínicos*. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid: Alhambra, 1986.

Estudios

M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam: John Benjamins Pub. Co., 1991.

D. R. Dudley, *A History of Cynism. From Diogenes to the 6th Century A. D.*, Hildesheim, 1967.

K. Döring, *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, Stuttgart: Steiner, 1988.

M. O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce, VI, 70-71*, Paris: Vrin, 1986.
--------------------------, R. Goulet, *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris: PUF, 1993.

R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Lund: Carl Blom, 1948.

N. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Bregriff des Zynismus*, München: Fink, 1988.

J. Roca Ferrer, *Cynikòs Tròpos. Cinismo y subversión literaria*, Barcelona: Boletín del Instituto de Estudios Helénicos (8), 1974.

F. Sayre, *The Greek Cynics,* Baltimore: J. H. Furst Co., 1948

Epicureismo

Colecciones de textos de Epicuro:

G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Torino: Giulio Einaudi, 1973.

C. Bailey, *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford, 1926 (reimp. Hildesheim, 1989)

P. von der Muehl, *Epicuri epistulae tres ratae sententiae a Laertio Diogene servatae. Accedit gnomologium epicureum vaticanum*, Stuttgart: Teubner, 1996.

H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 (reimp. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1963).

Epicuro, Sobre la naturaleza.

D. Sedley, *Epicurus. On Nature. Book XXVIII.* En *Cronache Ercolanesi* 3, 1973, pp. 5-83

C. Midlos, *Epicuro de la nature livre XV*. En *Cronache Ercolanesi* 7, 1977, pp. 9-39.

G. Leone, *Epicuro. Della natura, libro XIV.* En *Cronache Ercolanesi* 14, 1984, pp. 17-107.

Los primeros epicúreos:

F. Longo Auricchio, *La scuola di Epicuro.* En *Cronoche Ercolonesi*, 8, 1978, pp. 21-37.

A. Körte, *Metrodori Epicurei fragmenta*. En *Jahrbücher für klassische Philologie.* Supll. 17, 1980.

A. Vogliano, *Frammento di un nuevo "gnomologium epicureum"*. En *Studi Italiani di Filologia Classica*, 13, 1936, pp. 268-281.

K. Krohn, *Der Epikureer Hermarchos*, Berlin: Weidmann, 1871.

W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906 (reimp. Amsterdam: Hakkert, 1965).

P. Westman, *Plutarch gegen Kolotes*. En *Acta Philosophica Fennica* 7, 1955.

A. Angeli, *Il frammento di Idomeneo de Lampsaco.* En *Cronache Ercolanensi* 11, 1981, pp. 41-101.

G. Indelli, *Polistrato sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Napoli: Bibliopolis, 1978.

Epicúreos de los siglos II y I a. C.:

V. de Falco, *L'Epicureo Demetrio Lacone*, Napoli: Bibliopolis, 1923.

C. Romeo, *Demeterio Lacone sulla grandezza del sole (PHerc. 1113)*. En *Cronache Ercolanesi*, 9, 1979, pp. 11-35.

E. Puglia, *Nuove letture nei PHerc. 1012 e 1786 (Demetrii Laconis ipera incerta).* En *Cronache Ercolanesi*, 10, 1989, pp. 25-53.

A. Angeli, M. Colaizzo, *I frammenti di Zenone sidonio*. En *Cronache Ercolanesi*, 11, 1981, pp. 47-133.

Filodemo:

E. Acosta Méndez y A. Angeli, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Napoli: Bibliopolis, 1992.

A. Angeli. *Filodemo. Agli amici di scuola. PHerc. 1005*, Napoli, Bibliopolis, 1988.

D. Delaterre, *Philodemus. Sur la Musique. Livre IV*, Paris: Les Belles Lettres, 2007.

T. Dorandi, *Filodemo. Storia dei filosofi. PHerc. 1018. La Stoa da Zenone a Panezio*, Leiden: Brill, 1994.
------------, *Filodemo. Il buen re secondo Omero*, Napoli: Bibliopolis, 1982.

G. Indelli, *Filodemo. L'ira*, Napoli: Bibliopolis, 1988.

R. Janko, *Philodemus. On Poems. Book 1*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ph. L. De Lacy y E. A. De Lacy, *Philodemus. On Methods of Inference*, Napoli: Bibliopolis, 1978.

C. Mangoni, *Filodemo. Il quinto libro della Poetica. PHerc. 1425 e 1538*, Napoli: Bibliopolis, 1993.

Militello, *Philodemus. Memorie epicuree. PHerc. 1418 e 310*, Napoli: Bibliopolis, 1997.

A. J. Neubecker, *Philodemus. Über die Musik. IV Buch*, Napoli: Bibliopolis, 1986.

D. Obbink, *Philodemus on Piety*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

.

Lucrecio:

C. Bailey, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libre sex*, 3 vols., Oxford, 1947.

W. H. D. Rouse, *Lucretius. De rerum natura.* Revised with new text, introduction, notes and index by M. F. Smith, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Diógenes de Oenoanda:

A. Etienne, *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Oenoanda*, Fribourg : Ed. Univ., 1996.

C.W.Chilton, *Oenoandensis Fragmenta*, Leipzig: Teubner, 1967.

M. Ferguson Smith. *The Epicurean Inscription. Diogenes of Oinoanda*, Napoli: Bibliopolis, 1993.

M. F. Smith, *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oinoanda*, Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996.

Traducciones:

M. Jufresa y F. Mestre, *Epicuro. Obras*. Madrid: Tecnos, 2005.

R. Ojeda y A. Olababuenaga, *Epicuro. Carta a Meneceo. Máximas capitales*, Madrid: Alhambra, 1985.

F. Ortega, *Epicuro. Cartas y sentencias*, Palma de Mallorca: J. J. de Olañeta, 2007.

A. Piqué Angordans, *Diógenes Laercio. Vida de Epicuro. Libro X de las Vidas de los filósofos ilustres*, Barcelona: Edicions de la Universitat, 1981.

J. Vara Donado, *Epicuro. Obras completas,* Madrid: Cátedra, 1995.

* * *

M. Castillo Bejarano, *Lucrecio, La naturaleza de las cosas*, Madrid: Alianza, 2003.

A. García Calvo, *Lucrecio. De rerum natura – De la realidad*, Madrid: Lucinda, 1997.

I. Roca Meliá, *Lucrecio. La naturaleza*, Madrid: Akal, 1989.

E. Valentí Fiol, *T. Lucrecio Caro. De la naturaleza*, Barcelona: Bosch, 1961.

Estudios:

E. Acosta Méndez, *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico*, Madrid: Fundación Juan March, 1977.

R. Alcalá Román, *Lucrecio. Razón filosófica contra superstición religiosa*, Córdoba: UNED. Centro Asociado de Córdoba, 2002.

K. Algra (ed.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam: Nort Holland, 1997.

C. Auvray-Assays y D. Delaterre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris: Rue d'Ulm, 2001.

C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford: Clarendon Press, 1928.

Y. Benferhat, *Cives Epicurei. Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla a Octave*, Bruxelles: Latomus, 2005.

E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze: La Nuova Italia, 1936.

M. D. Boeri, L. R. Balzaretti y M. Coria, (coord.), *Epicuro. Vida, doctrinas morales, testimonios*, Rosario (Argentina): HyA Ediciones, 2002.

R. D. Brown, *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on "De rerum natura IV, 1030-1287*, Leiden: Brill, 1987.

A. J. Cappelletti, *Lucrecio. La filosofía como liberación*, Caracas: Monte Ávila, 1987.

C. J. Classen, *Probleme der Lukrezforschung,* Hildesheim: Georg Olms, 1986.

D, Clay, *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy,* Indianapolis: University of Michigan Press, 1998.

N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954.

M. Erler, *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart: Steiner, 2000.

B. Farrington, *La rebelión de Epicuro*, Barcelona: Barcelona: Laia, 1983.

J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires: Eudeba, 1960.

M. Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

C. García Gual y E. Acosta Méndez, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona: Barral Editores, 1974.
-------------------, *Epicuro*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.

J. L. García Rúa, *El sentido de la naturaleza en Epicuro. Algunos aspectos del discurso físico epicúreo*, Granada: Comares, 1996.

R. Geert, *Live unnoticed (Láthe biosas). On the vicissitudes of an Epicurean doctrine*, Leiden: Brill, 2007.

G. Giannantoni y M. Gigante, *Epicureismo greco e romano*, 3 vols. Napoli: Bibliopolis, 1996.

M. Gigante, *Filodemo in Italia*, Firenze: Felice le Monnier, 1990.
---------------, *La bibliothèque de Philodème et l'epicurisme romain*, Paris: Les Belles Lettres, 1987.
---------------, *Altre richerche filodemee*, Napoli: Macchiaroli, 1998.

S. Gillespie (ed.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge : Cambridge University Press, 2007.

C. E. Glad, *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, Leiden: Brill, 1995.

P. Gordon, *Epicurus in Lycia. The Second Century World of Diogenes of Oenoanda*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

N. A. Greenberg, *The Poetic Theory of Philodemus*, New York: Garland Publ., 1990.

V. Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris: Vrin, 1977.

R. W. Hibler, *Happines through Tranquility. The School of Epicurus*, Lanham: University Press of America, 1984.

M. Hossenfelder, *Epikur*, München: Beck, 1991.

J. Howard, *The Epicurean Tradition*, New York: Routledge, 1989.

H. Jones, *The Epicurean Tradition*, London: Routledge, 1989.

F. Jürss, *Die epikureische Erkenntnistheorie*, Berlin: Akademie Verlag, 1991.

K. Kleve, *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Oslo: Symb. Osl. Suppl. 19, 1963.

A. Koen, *Atoms, Pleasure, Virtue. The Philosophy of Epicurus*, New York: Peter Lang, 1995.

D. Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, München: Beck, 1973.

E. Lledó, *El epicureismo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Madrid: Taurus, 2003.

A. Martinez Lorca, *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Madrid: Tecnos, 1988.

S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli: Bibliopolis, 2008.

Ph. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Ithaca: Cornell University Press, 1988.

R. Müller, *Die epikureische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag, 1991.

J. H. Nichols, *Epicurean Political Philosophy. The De Rerum Natura of Lucretius*, Cornell: Cornell University Press, 1976.

K. Marx, *Diferencias de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, Madrid: Ayuso, 1971.
----------, *Escritos sobre Epicuro (1839-1841)*. (Ed. de M. Candel), Barcelona: Crítica, 1988.

R. Müller, *Die epikureische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag, 1991.

P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris: PUF, 2000.

P. Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris: Éd. d'Aujourd' hui, 1975.

D. Obbink, *Philodemus and Poetry. Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

W. F. Otto, *Epicuro*, Madrid: Sexto Piso, 2006.

T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

A. Pasquali, *La moral de Epicuro*, Caracas: Monte Ávila, 1970.

R. Philippson, *Studien zu Epikur und die Epikureern*, Hildesheim: Georg Olms, 1983,

F. de Quevedo, *Defensa de Epicuro contra la común opinión* (Ed. de E. Acosta Méndez), Madrid: Tecnos, 2008.

B. A. Quiñonez, *El sentido de la filosofía de Epicuro y su conexión con el Protréptico de Aristóteles*, Tucumán: Universidad de Tucumán, 1999.

M. Rodriguez Donís, *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1989.

G. Roskam, *Live Unnotice. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden: Brill, 2007.

A. Ruiz Castellanos, *La argumentación lógico-retórica del De rerum natura de Lucrecio*, Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1993.

L. Rumpf, *Naturerkenntnis und Naturerfahrung. Zur Reflexion epikureischer Theorie bei Lukrez*, München: Beck, 2003.

G. Santayana, *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe*, Madrid: Tecnos, 1995.

S. Schafer, *Das Welbild der vergilischen "Georgika" in seinem Verhältnis zu "De rerum natura" des Lukrez*, Frankfurt: Peter Lang, 1996.

E. A. Schmidt, *Clinamen. Eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike*, Heidelberg: Winter, 2007.

D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

M. Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, Valencia: Pre-Textos, 1994.

V. Tsouna MacKirahan, *The Ethics of Philodemus*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

J. Warren, *Facing Death. Epicurus and his Critics*, Oxford: Clarendon Press, 2004.

Estoicismo

Textos

Colecciones de textos:

J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I: Zeno et zenonis discipuli. Vol. II: Chrysippi fragmenta, logica et physica. Vol. III: Chrysippi fragmenta moralia, fragmenta successorum chrysippi*. *Vol.* IV*: Quo indices continentur.* Stuttgart: Teubner, 1978-1979.

M. Isnardi Parente, *Stoici antichi*, 2 vols., Torino: Unione Tipografico Editrice Torinese, 1989.

M. Baldasarri, *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*, Como: Noceda, 1985.

K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker.* 4 vols. Stuttgart/Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog. 1987-1989.

Cleantes

A. T. Watanabe, *Cleanthes. Fragment*. Text and Commentary. Urbana : University of Illinois, 1988.

Crisipo

R. Dufour, *Chrysippe. Oeuvre philosophique*, Paris: Les Belles Lettres, 2004.

T. Tieleman, *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*, Leiden: Brill, 2003.

Panecio

M. van Straaten, *Panaetii Rhodii fragmenta*, Leiden: Brill, 1962.

E. Vimercati, *Panezio. Testimonianze e frammenti*, Milano: Bompiani, 2002.

Posidonio

L. Edelstein, I, G, Kidd, *Posidonius. The Fragments*, London: Cambridge University Press, 1972.

E. Vimercati, *Posidonio. Testimonianze e frammenti.* Milano: Bompiani, 2004.

W. Theiler, *Posidonios. Die Fragmente*, 2 vols., Berlin: Walter de Gruyer, 1982.

Traducciones

A. J. Cappelletti, *Los estoicos antiguos,* Madrid: Gredos, 2002.

F. J. Campos Daroca, M. Nava Contreras, *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*, 2 vols., Madrid: Gredos: 2006.

F. Maldonado Villena, *Crisipo. Fragmentos morales*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1999.

M. Sevilla Rodríguez, *Antología de los primeros estoicos griegos*, Madrid: Akal, 1991.

Estudios

F. Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, Napoli: Bibliopolis, 2000.
-----------, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli: Bibliopolis, 1994.

G. Armato, *Die stoische Immanenzbegriff. Über die Teil-Ganzes- und Einheit-Mannigfaltigkeit im stoischen System*, Berlin: Logos Verlag, 2005.

D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris: PUF, 1969.

J. Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden: Brill, 1997.

J. Berraondo, *El estoicismo. La limitacion interna del Sistema*, Barcelona: Montesino, 1992.

S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1999.
---------------, *Die stoische Modallogik*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.

M. D. Boeri, *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Buenos Aires: Eudeba, 2004.

M. Bonazzi, *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven: Leuven University Press, 2007.

É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcimne*, Paris: Vrin, 1987.
--------------, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, Paris: PUF, 1951.

T. Brennan, *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

J. Brun, *El estoicismo*, Buenos Aires: Eudeba, 1977.

J. Fillion-Lahille, *Le "De ira" de Sénèque et la philosophie stoicienne des passions*, Paris: Klincksieck, 1984.

V. Goldschmidt, *Le système stoicien et l'idée de temps*, Paris: Vrin, 1977.

J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden: Brill, 1970.

J. B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris: Vrin, 2000.

G. R, Dherby, J. B. Gourinat (eds.), *Les stoïcens*, Paris: Vrin, 2005.

J.J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris: Vrin, 1989.

A. Erskine, *The Hellenistic Stoa. Political Thourght and Action*, London: Duckworth, 1990.

M. Forschner, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

M. Frede, *Die stoische Logik*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1974.

J. B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris: Vrin, 2000.

I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, 2 vols., Hildesheim: Georg Olms, 1968.

M. A. Holowchak, *The Stoics. A Guide for the Perplexed*, London: Continuum, 2008.

K. Ietodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2001.

B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford: Clarendon Press, 2005.
-------------, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
------------- (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

M. Isnardi Parente, *Introduzione a lo stoicismo ellenistico*, Roma: Laterza, 1993.

J. B. Kerferd, *The Origin of Evil in Stoic Thought*, Manchester, 1978.

M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris: PUF, 1964.

V. Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris: PUF, 2005.

A. A. Long, *Stoic Studies*, Berkeley: University of California Press, 2001.

J. Lukoschus, *Gesetz und Glück. Untersuchungen zum Naturalismus der stoischen Ethik*, Frankfurt am Main: Lang, 1999.

B. Mates, *Lógica de los estoicos*, Madrid: Tecnos, 1985.

G. Pfligersdorffer, *Studien zu Poseidonios*, Wien: Rohr, 1959.

M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte eine geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1978-1989.

G. Puente Ojea, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, S XXI, 1995.

R. Radice, *Oikeiosis. Richerche sul fundamento del pensiero stoico y sulla sua genesi*, Milano: Vita e pensiero, 2000.

M. E. Reesor, *The Nature of Man in Early Stoic Philosophy*, London: Duckworth, 1989.
-----------------, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, New York: J. J. Augustin, 1951.

K. Reinhardt, *Poseidonios I*, Hildesheim: Georg Olms, 1976.
----------------, *Poseidonios II. Kosmos und Sympathie*, Hildesheim: Georg Olms, 1976.

J. M. Rist, *La filosofía estoica*, Barcelona: Crítica, 1995.

G. Roskam, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrin of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*, Leuven: Leuven University Press, 2005.

R. Salles, *Los estoicos y el problema de la libertad*, México: UNAM. 2006.

F. H. Sandbach, *The Stoics*, London: Duckworth, 1994.

S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1959.

A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt*, Hildesheim: Olms, 1974.

M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

A. Schubert, *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

J. Sellars, *Stoicism*, Chesham: Acumen, 2006.

A. Speca, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, Leiden: Brill, 2001.

S. K. Strange, J. Zupko (eds.), *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the "De Placitis" books II-III,* Leiden: Brill, 1996.

P. Veyne, *Séneca y el estoicismo*, México: FCE, 1996.

U. Wicke-Reuter, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der frühen Stoa*, Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

C. Wiener, *Stoische Doktrin in römischer Bellestristik. Das Problem von Entscheidungsfreiheit und Determinismus in Senecas Tragödien und Lucans Pharsalia*, München: Saur, 2006.

J. Wildberger, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

M. A. Zagdoun, *La philosophie stoïcienne de l'art*, Paris: CNRS, 2000.

Escepticismo

Textos

Pirrón

F. Decleva Caizzi, *Pirrone. Testimonianze*, Napoli: Bibliopolis, 1981.

Timón de Fliunte

H. Lloyd-Jones, P. Parsons. *Timon.* En *Supplementum Hellenisticum*, Berlin, 1981, pp. 95-128.

M. di Marco, *Timone di Fliunti. Silli.* Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1989.

La Academia Nueva

H. J. Mette, *Zwei Akademiker heute: Krantor und Arkesilaos*. En *Lustrum* 26, 1984, pp. 7-94.
-------------, *Weitere Akademiker: von Lakydes bis zu Kleitomachos*. En *Lustrum* 27, 1985, pp. 39-148.

Antioco

G. Luck, *Der Akademiker Antiochus*, Bern/Stuttgart: P. Haupt, 1953.

Sexto Empírico

Sexti Empirici Opera.

- J. Mau, *Vol. I: PIRRONEION HYPOTYPESEON libros tres continens*, Leipzig: Teubner, 1958.
- H. Mutschmann, *Vol. II: Adversus dogmaticos libros quinque. Adv. math. VII-XI continens,* Leipzig: Teubner, 1984.
- J. Mau, *Vol. III: Adversus mathematicos libros I-IV continens. Indices ad vol. I-III adiecit K. Janácek*, Leipzig: Teubner, 1954.

Los tropos

J. Annas, J. Barnes, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Traducciones

J. Bergua Cavero, *Sexto Empírico. Contra los profesores*, Madrid: Gredos, 1997.

A. Gallego Cao, Mª T. Muñoz Diego, Mª I. Méndez Lloret, *Sexto Empírico. Esbozos pirrónicos. Seguido de Vida de Pirrón de Diógenes Laercio*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

R. Sartorio Maulini, *Sexto Empírico. Hipotiposis pirrónicas*, Madrid: Akal, 1996.

Estudios

R. Alcalá Román, *El escepticismo antiguo. Posibilidad de conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1994.
---------------------, *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*, Córdoba: Berenice, 2007.

A. Bailey, *Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism*, Oxford: Clarendon Press, 2002.

J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

R. Bett, *Pyrrho. His Antecedents and his Legacy*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ch. Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

V. Brochard, *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Losada, 2005.

M. Burnyeat (ed.), *The Skeptikal Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1983.

Mª L. Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, Madrid: Siruela, 2007.

M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris: PUF, 1994.

M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bari, 1989.

L. Floridi, *Sextus Empiricus. The transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, Napoli: Bibliopolis, 1981.

M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli: Bibliopolis, 1981.

A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Aalen: Scientia Verlag, 1968.

L. Groarke, *Greek Scepticism. Anti-realist Trends in Ancient Thought*, Maryland: Queen's University Press, 1990.

C. Lévy, *Les scepticismes*, Paris: PUF, 2008.

R. Polito, *The Sceptical Road. Aenesedimus' Appropiation of Heraclitus*, Leiden: Brill, 2004.

F. Ricken, *Antike Skeptiker*, München: Beck, 1994.

R. Sartorio Maulini, *Sexto Empírico. La filosofía moral del escepticismo tardío*, Barcelona: Publicaciones y Ediciones de la Universidad, 1992.

J. Sihvola (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 2000.

H. Thorsrud, *Ancient Scepticism*, Stocksfield: Acumen, 2009.

A. J. Voelke (ed.), *L'scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Genève: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1990.

M. A. Wlodarczyk, *Pyrrhonian Inquiry*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 2000.